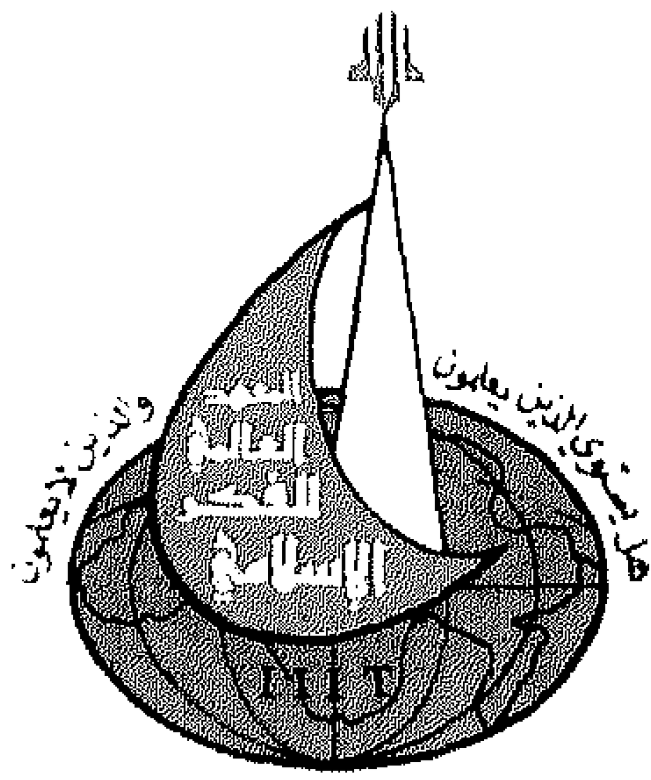
المعهد العالمي للفكر الإسلامي



سلسلة الرسائل الجامعية (١٥)
(المنهجية الإسلامية)

نظرية المقاصد
عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

إسماعيل الحسني



إسماعيل الحسني

* من مواليد مدينة مكناس بالمغرب ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

* حصل على الإجازة (الليسانس) في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد بن عبدالله بمدينة فاس بالمغرب سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

* حصل على شهادة استكمال الدروس - تخصص - الفقه والأصول من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس بالرباط سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

* كما حصل من نفس الجامعة على دبلوم الدراسات العليا سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، وكانت رسالته حول *نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور* التي نصدرها في هذا الكتاب.

* يعمل مدرسًا لتاريخ الفكر الإسلامي الحديث بكلية الآداب بجامعة القاضي عياض بمراكش.

* شارك في ندوة "علال الفاسي العالم المجدد" التي عقدت بكلية الآداب جامعة محمد الخامس عام ١٤١٠هـ/١٩٩٤م بموضوع (أصول التفكير المقاصدي عند علال الفاسي).

نَظَرِيَّةُ المَقَاصِد

عِنْدَ الإِمَامِ مُحَمَّدَ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُور

الطبعة الأولى

(١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن
آراء واجتهادات مؤلفيها

نَظَرِيَّةُ المَقَاصِد
عِنْدَ الإمَامِ مُحَمَّدَ الطَّاهِرِ بْنُ عَاشُور

إسماعيل الحسني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٦هـ / ١٩٩٥م

سلسلة الرسائل الجامعية (١٥)
(المنهجية الإسلامية)

© جميع الحقوق محفوظة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

© 1415 AH / 1995 AC by
The International Institute of Islamic Thought
555 Grove St. (P.O. Box 669)
Herndon, Virginia 22070-4705 U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ḥasanī, Ismā'īl, 1963 (1382) —
Naẓarīyat al Maqāṣid 'inda al Imām Muḥammad al Ṭāhir ibn 'Āshūr / i'dād al Ḥasanī Ismā'īl.
p. 480 cm. 21 1/2 x 15 (*Silsilat al Rasā'il al Jāmi'īyah* ; 15)
Thesis *(diblūm al dirāsāt al 'ulyā)--Jāmi'at Muḥammad al Khāmis*, al Ribaṭ, 1993.
Includes bibliographical references (p. 8) and indexes (p. 14).
Romanized record.
ISBN 1-56564-208-2. -- ISBN 1-56564-209-0 (pkb.)
1. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al Ṭāhir, d. 1867 or 8--Views on Islamic law interpretation and construction. 2. Islamic law--Interpretation and construction. I. Title. II. Series: *Silsilat al Rasā'il al Jāmi'īyah* (Herndon, Va.) ; 15.
Law <ISLAM 7 Hasa 1994> 94-35034
340.5'9--dc20 CIP
NE

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA
Tel. (301) 595-5999 Fax (301) 595-5888

الإهداء

"إلى التي أضاءت لي دروب الحياة...

لأنها علمتني أن الحقوق والمكاسب تؤخذ و لا تعطى.

إلى والدي:- رحمه الله - لأنه رمز الإباء والشموخ.

إلى والدتي - بارك الله فيها - لأنها نذرت حياتها في سبيل تحصيلي العلم النافع وإنجازها العمل الهادف.

وإلى إخواني وأخواتي، لأنهم رمز الوفاء والتضحية أهدي هذا العمل".

إسماعيل الحسني

المحتويات

تصدير المعهد : نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور ٩
المقدمة ١٩

الباب الأول
الفكر المقاصدي من علم الأصول إلى «علم المقاصد»

الفصل الأول: الفكر المقاصدي عند الأصوليين ٣٩
المبحث الأول: الفكر المقاصدي في مصادر علم الأصول الأُولى ٤١
المطلب الأول: الفكر المقاصدي: معاني منصوصة وأصول مصلحية ٤١
المطلب الثاني: جديد البحث في الفكر المقاصدي ٤٩
المبحث الثاني: الفكر المقاصدي في مصادر فقهاء الشريعة من الأصوليين ٥٠
المطلب الأول: محددات في الفكر المقاصدي ٥٠
المطلب الثاني: مكانة الفكر المقاصدي عند فقهاء الشريعة ٦٠
الفصل الثاني: ابن عاشور و«علم مقاصد الشريعة» ٧٣
المبحث الأول: التعريف بشخصية محمد الطاهر بن عاشور ٧٥
المطلب الأول: عصر محمد الطاهر بن عاشور ٧٥
المطلب الثاني: المولد والنشأة والأعمال ٨٠
المطلب الثالث: مؤلّفاته ٨٩
المبحث الثاني: علم مقاصد الشريعة ٩٨
المطلب الأول: القطع والظن في علم الأصول ٩٩

المطلب الثاني: التعريف بـ«علم مقاصد الشريعة» ١١٣

الباب الثاني
نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور
(الفقه والنظرية)

الفصل الأول: تقصيد النصوص والأحكام الشرعية ١٣٣
المبحث الأول: العبادات ١٣٤
المطلب الأول: الغسل والتيمّم والصلاة والزكاة ١٣٤
المطلب الثاني: الصيام والحج ١٤٢
المبحث الثاني: الأطعمة والذبائح ١٤٩
المطلب الأول: أكل ما في الأرض والمحرمات من الذبائح ١٤٩
المطلب الثاني: ما لم يذكر اسم الله عليه والاضطرار ١٥٣
المبحث الثالث: العائلة ١٥٥
المطلب الأول: النكاح ١٥٥
المطلب الثاني: الطلاق والوصايا والإيلاء ١٦٦
المبحث الرابع: المعاملات المالية والبدنية ١٧٤
المطلب الأول: الرواج والثبات في الأموال ١٧٤
المطلب الثاني: مقاصد أُخرى في التصرفات المالية والبدنية ١٧٨
الفصل الثاني: الاستدلال على الأحكام الشرعية ١٨٩
المبحث الأول: العبادات ١٩٠
المطلب الأول: الطهارة والزكاة ١٩٠
المطلب الثاني: الحج والصوم ١٩٥
المبحث الثاني: الأطعمة والأشربة ١٩٨
المطلب الأول: الطيبات والمحرّمات ١٩٨
المطلب الثاني: خنزير الماء والانتباذ في الأوعية ٢٠٢
المبحث الثالث: العائلة ٢٠٤
المطلب الأول: النكاح ٢٠٤

المطلب الثاني: الطلاق والظهار والوصايا ٢١٠
المبحث الرابع: المعاملات المالية البدنية والتبرعات ٢٢٠
المطلب الأول: المعاملات المالية ٢٢٠
المطلب الثاني: المعاملات البدنية والتبرعات ٢٢٤
الفصل الثالث: عرض النظرية ٢٣١
المبحث الأول: المقاصد العامة للتشريع ٢٣٢
المطلب الأول: تحديد المقاصد العامة ٢٣٣
المطلب الثاني: المقصد العام من التشريع ٢٣٥
المطلب الثالث: أوصاف الشريعة ٢٤١
المبحث الثاني: المقاصد الخاصة للتشريع في المعاملات ٢٥٠
المطلب الأول: مرتبة المقاصد ٢٥٠
المطلب الثاني: مرتبة الوسائل ٢٥٤

الباب الثالث

نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور

(التحليل والتقويم)

الفصل الأول: المفاهيم المؤسسة للنظرية ٢٦١
المبحث الأول: الفطرة ٢٦٣
المطلب الأول: تحديد مفهوم الفطرة ٢٦٣
المطلب الثاني: دور الفطرة في نظرية ابن عاشور للمقاصد ٢٧٢
المبحث الثاني: المصلحة ٢٨٠
المطلب الأول: تحديد المفهوم ٢٨٠
المطلب الثاني: جلب المصلحة ودرء المفسدة في المعاملات ٢٨٩
المبحث الثالث: التعليل ٣٠٥
المطلب الأول: التعليل والعقلنة ٣٠٦
المطلب الثاني: موقف ابن عاشور في التعليل ٣٠٩

الفصل الثاني: الوسائل المنهجية للنظرية ٣٢٥
المبحث الأول: المقام ٣٢٥
المطلب الأول: دور المقام في تحديد القصد من الخطاب الشرعي ٣٢٧
المطلب الثاني: دور المقام في نظرية المقاصد عن ابن عاشور ٣٤٦
المبحث الثاني: الاستقراء ٣٥٤
المطلب الأول: تحديد مفهوم الاستقراء ٣٥٤
المطلب الثاني: دور الاستقراء في نظرية ابن عاشور للمقاصد ... ٣٥٧
المبحث الثالث: التمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام ٣٦٩
المطلب الأول: استثمار المقاصد في فقه الشريعة ٣٧١
المطلب الثاني: إثبات المقاصد العامة ٣٨٢
المطلب الثالث: إثبات المقاصد الخاصة ٤٠٨
الفصل الثالث: تقويم النظرية ٤١٥
المبحث الأول: الاستفادة من الأصوليين ٤١٦
المطلب الأول: الاستفادة من الأصوليين الشافعية ٤١٧
المطلب الثاني: الاستفادة من الأصوليين المالكية ٤٢٠
المبحث الثاني: الجديد في النظرية ٤٢٤
المطلب الأول: التأصيل المقاصدي للقواعد ٤٢٥
المطلب الثاني: الإضافات الواردة في النظرية ٤٢٩
الخاتمة ٤٣٩
المصادر والمراجع ٤٤٣
فهرس الآيات القرآنية ٤٥١
فهرس الأحاديث الشريفة ٤٥٧
فهرس الأعلام ٤٥٩



تصـدير المعهـد

«نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور»

(١) هذا هو كتابنا الثالث الذي يقدمه المعهد العالمي للفكـر الإسلامي في ـلدراسات المقاصدية" أو دراسات "**مقاصد الشريعة**": فقد كان كتابنـا الأول في هذا المجال – هو "**نظرية المقاصد عنـد الإمـام الشـاطبي**" وهـو أطروحـة ـدم بها الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني إلى جامعة محمـد الخـامس، ثـم تلتهـا ـالة "**المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**" التي تقدم بها الأستاذ العالم الشيـخ ـكتور يوسف العالم تغمده الله برحمته، ونال بها درجة "العالمية" "الدكتوراه" ـ جامعة الأزهر، تلتها هذه الرسالة الـتي نقـدم لهـا – اليـوم – وهـي "**نظريـة ـاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**" لصاحبهـا الأخ الأسـتاذ الحسـني ـاعيل الذي تقدم بها لنيل دبلوم الدراسات العليا، من شعبة الدراسات العليـا ـصص "الفقه والأصـول" بكليـة الآداب جامعـة محمـد الخـامس. والحـق أنهـا ـالة لو كتبت لنيل دكتوراه الدولة لكان صاحبها حريًّا بذلك، جديـرًا بنيلهـا ـى هذا الجهد الطيب المبارك.

(٢) ونحمد الله ونشكره أنه ما إن فتح المعهد هذه السلسة المباركة برسالة الريسـوني حتـى تتـابعت الدراسـات في هـذا الجـانب وتتـالت، وقـد زاد ـدالرسائل المسجلة في "المقـاصد" ومـا يتعلـق بهـا في مختلـف الجامعـات عـن

عشرين دراسة ورسالة لنيل درجات علمية مختلفة في جامعات عديدة وصار في مقدور المهتمين في هذا الجانب من علم "أصول الفقه" أن يؤسسوا على هذه الدراسات ومنها علما قائما بذاته يتصل بعلم أصول الفقه وينفصل عنه، كما حدث من قبل لعلم "الجدل" و "القواعد الفقهية" و "تخريج الفروع على الأصول" فيكون له موضوعه المتميز وفوائده، وقواعده وتاريخه ومسائله والمتخصصون فيه. لكنه يتصل - في الوقت ذاته - بسائر العلوم والمعارف الأخرى.

(٣) وأذكر أنني في التقديم لكتاب د. الريسوني "**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**" ذكرت أهم الأسباب التي حملت المعهد للاهتمام بإبراز "مقاصد الشريعة" وبيان أهميتها، كما أشرت إلى الآثار السلبية التي مني الفكر الإسلامي بها عامة والفكر الفقهي خاصة نتيجة إهمال هذا الجانب المعرفي الهام أو عدم إعطائه ما كان يستحقه من الاهتمام.

لقد بلغ من اهتمام المعهد في هذا المجال أن أكد على اعتباره ركنا أساسيا في العملية المعرفية، بل لقد وجه الباحثين ودعاهم لاعتباره جزءًا من مدخل كل علم من العلوم عند محاولة أسلمتها، فحين قدم المعهد تصوره لكيفية بناء "مداخل إسلامية للعلوم الاجتماعية" كان من أهم ما اقترحه في تفاصيل بناء هذه المداخل لتعكس مبادئ وقواعد أسلمة المعرفة أن يشتمل المدخل على قسمين:

القسم الأول منه يهتم ببيان وتوضيح علاقة "إسلامية المعرفة" بالعلم الذي يعد المدخل فيه، وليتم هذا لابد من اشتمال المدخل على جزءين:

الأول عام، والثاني خاص بالعلم موضوع المدخل خاصة.

أما الجزء العام فهو الذي يوضح كيفية انعكاس "علم العلوم والمعارف أو إسلامية المعرفة" على العلم الذي أعد "المدخل" للتمهيد له وينبغي أن يشتمل على:

مقدمة: تشمل خلاصة عن نظرية المعرفة الإسلامية (ملخصة من الكتاب العام في منهجية أسلمة المعرفة وتدخل في كل المداخل المعرفية لسائر العلوم).

ويكرّس الباب الأول: لبيان المقاصد الشرعية في الإطار المعرفي والمنهجي. وهذا النوع من المقاصد، لابد لتحديده من نوع من الاجتهاد الذي يعتمد على العلم والمعرفة ووظائفهما، ودورهما في العمران والشهود الحضاري.

وأما الفصل الأول: فيخصّص لتحديد المقاصد الشرعية الخاصة بالعلم موضوع التخصص وربطها بالمقاصد العامة للرسالة الخاتمة والشريعة الإسلامية، ووظائف العلم والمعرفة.

وأما الفصل الثاني: فيتناول أثر تحديد هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته، وفوائده وضبط اتجاهات البحث فيه، وحرية الباحث في ذلك كله.

وأما الباب الثاني من المدخل فإنه يخصّص لبيان الضوابط الشرعية للعلم موضوع التخصص، بحيث يصبح بعد ملاحظة تلك الضوابط من العلم النافع المحمود. ويتم تناول ذلك في فصول:

الفصل الأول: ضوابط العقيدة والمنهج والنموذج المعرفيّ الكلي.

الفصل الثاني: ضوابط الأحكام الفقهية في تعلمه وتعليمه.

الفصل الثالث: أخلاق العلم والمعرفة في ذلك المجال، وربطها بالسلوك الإسلامي العام.

وهناك ملحق بالمراجع الضروريّة لمن يريد الاستزادة مع التعريف الموجز بكل منها.

وأما الباب الثالث: فهو لذكر الآيات الواردة في الكتاب، والسنن المبينة لها من النصوص المتعلقة بالعلم موضوع التخصص، التي يمكن أنْ تستفاد منها توجيهات معرفيّة معينة في هذا المجال، ويتناول ذلك في:

الفصل الأول: نصوص من الكتاب والسنة بها معلومات علمية خاصة بالتخصص يمكن أن تلفت نظر المتعاملين مع التخصص إلى علاقة الوحي به، وكيفية استيفاء ما هو بحاجة إلى استيفاء منه.

وأما الفصل الثاني: فيكرّس لنقد المخالفات المكتشفة في الفكر الخاص بالعلم وهو في حالته هذه حتى يتم تحصين الطالب من ناحية، وليتبين فوائد وضرورة الأسلمة له.

وفي الباب الرابع: يجري تناول المناهج المناسبة للبحث في العلم موضوع التخصص نتيجة نسبية المصادر والمساحة التي يشغلها كل منها، وأثر اعتماد الكون والوحي مصدرين للمعرفة على المناهج والمضامين المعرفية بقراءة إنسانية تجمع بين قراءة المصدرين.

أما القسم الثاني من المدخل فلابد أن يستوفي الجانب الفني في ذلك الحقل المعرفي فيبين فيه تاريخه ونشأته وتطوره وتدوينه، وأهم المدارس فيه، وأبرز المؤلفات التي يستقي منها، وعلاقاته في الحقول المعرفية الأخرى ووجوه اتصاله وانفصاله عنها.

وهكذا تتضح الأهميّة الكبرى التي أولتها مدرسة "إسلامية المعرفة" للمقاصد والدراسات المقاصديّة والمدى الذي حاولت أن تدفع المقاصد نحوه.

(٤) أما في تصديري لكتاب الشيخ الزميل الدكتور يوسف العالم تغمده الله برحمته فقد أكدت على أهمية "المقاصد" والوعي عليها في جعل المسلمين يتمسكون بالإسلام وشريعته، ويتشبثون بهما، ويعضّون عليهما بالنواجذ، ولن تتمكن الشياطين من اجتيالهم عن شريعة عرفوا مقاصدها وأدركوا غاياتها. وبينت فيها أن الغفلة عن هذا الجانب المعرفيّ في بعض المراحل التاريخية، أو عدم إعطائه الاهتمام المناسب كان ظاهرة مرضية أدت إلى اضطراب نظرة الإنسان المسلم إلى فعله وقيمة فعله وإرادته وممارساته، وقد يؤدي إهمال البحث في المقاصد وعنها إلى شيوع نوع من الفكر الجبري، وإنماء اتجاهات التقليد والكسل والخمول العقلي؛ فإن معرفة المقصد تشكل دافعا من أهم

الدوافع للإلمام بكل جوانب الحكم، والعمل على تطبيقه. كما أشرت إلى أن ما شاع لدى البعض من الحكم على الأحكام الشرعية بأنها "تعبّدية" لمجرد أنهم لم يجدوا المقصد منصوصا عليه أو مدلولاً عليه بظاهر النص: مجازفة، وهي جزء من تلك الظواهر المرضية التي هيأت لشيوع حالة التقليد، ومهدت الطريق لاستبدال أحكام شرعية بأحكام أخرى مغايرة لم يأذن بها الله تعالى.

(٥) واليوم ونحن نشهد - بفضل الله تعالى - حماسًا شديدًا لدراسة المقاصد الشرعيّة وإقبالاً على العناية بها سيكون له ما بعده، نود أن نؤكد على بعض النقاط لعلها تأخذ حظها من اهتمامات المتخصصين: فقد تصبح المقاصد تخصصًا مميزًا عن سواه، وقد تُشكل أقسام جامعية خاصة بهذا العلم تمنح شهادات خاصة به، وتخرج متخصصين فيه، وفي ذلك - كله - فوائد لا تخفى، لكن "بناء العقل المقاصدي الغائي التعليلي القادر على البحث عن ذلك وربطه بسنن الكون، وقوانين الخلق، وغايات الوجود" ينبغي أن يكون هو الهدف الأخير لهذه الدراسات وينبغي أن لا يغيب عن البال في أية مرحلة، وهذا لا يتحقق إلا "بالجمع بن القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون" بعقلية غائية سننية: فضوابط الوحي وسنن الكون لا ينفصمان، والإنسان المستخلف مأمور بقراءتهما معًا ليهتدي بالوحي وضوابطه في منهجية لإعمار الكون ذي السنن والقوانين. ولن يكتشف ضوابط الوحي ومقاصد الشرع وسنن الكون وقوانين الخلق إلا بعقل مهتد قادر على "الجمع بين القراءتين" لأداء مهمة الاستخلاف، والقيام بأمانة الابتلاء، وتحقيق العمران والشهود الحضاري.

وإذا لم يتم ذلك، واقتصر البحث على قراءة واحدة منفردة في الوحي لاكتشاف المقاصد من خلال الحوار مع النص، والبحث عن أدوات التعليل اللفظية فقط، فإن "المقاصد" لن تأخذ مداها المنهجي، وإذا لم تبلغ هذا المدى فإن من الصعب جدًا لها أن تسهم كثيرًا في معالجة أزمات الفكر الإسلامي، وإن أسهمت في معالجة بعض جوانب القصور في المجال الفقهي فمشكلات الفقه أخص من مشكلات الفكر.

ولكي تـأخذ "الدراسـات المقاصديـة" مداهـا المنهجـي وتصبـح جـزءًا مـن المحددات المنهجية المعرفية، وتؤدي دورها في معالجة الأزمـة الفكريـة لابـد مـن التركيز على "المقاصد الكلية" للرسالة الخاتمة والشريعة التي جاءت بها حيث إن "المقاصد الجزئية" والتفصيلية ستبقى الفكر الإسلامي المقاصدي حبيـس الدائـرة الفقهية التقنينية التي مهما اتسعت فستبقى ضيقة ومهما عممت فستبقى خاصة بتلك الدائرة، وبالتالي فإن النظر الجزئي لن يتأثر كثيرًا ولن يتخلى عـن مواقعـه في الفكر الإسلامي كله، لا الفقه الإسلامي وحده، إلا إذا حصل الوعـي علـى "المقاصد الكلية" وأمكن التعامل معها باعتبارها محـددات منهاجيـة تضبـط مـع بقية حلقات المنهج الحركة الفكرية والمعرفية الإسلامية، وتتحول إلى جـزء مـن نظام منطقي إسلامي يضبط حركة الفكـر الإسـلامي كلـه لا الفقـه الإسـلامي وحده ويعصمها من الوقوع في الخطأ، أو الانحراف.

(٦) لقد عرف المسلمون في وقت مبكر فكرة القياس: "قياس الشاهد علـى الغائب، أو الفرع على الأصل – ومع أثر هذه الفكرة البالغ – الـذي لا يكـابر فيه ولا ينكر في اكتشاف "المنهج التجريبي" الذي تديـن الحضـارة المعـاصرة لـه بوجودها، فإنه لم يتجاوز بالعقل المسلم دائرة "الانتقال من جزئي إلى جزئـي"، ولم يظهر أثره لا قبل تدوين العلوم والمعارف الإسلامية الذي بدأ عام (٩٩هـ) وتكامل عام (١٤٣هـ) على ما ذكره الذهبي، ولا بعده، ولم يترتب عليه النقلـة المنهجية والأبستمولوجية والمعرفية التجريبية المنتظرة والتي ظهرت – بعـد ذلـك – في أوربا، ونستطيع أن نعتبر المسؤول عن ذلك هيمنة النظر الكلامي المحـدد، أو النظر الفقهي الجزئـي، وسيطرة اتجـاه القـراءة المنفـردة في الوحـي، واعتبـار قصارى ما هو مطلوب أن تكتشف الأدوات اللفظية أو السياق اللغـوي المفيـد للتعليل لتحديد ما هو أصل أثرت العلة المكتشفة فيه لنقل مثل الحكم المحكوم به في ذلك الأصل إلى الفرع الذي وجدوا مثل علـة الأصـل فيـه. وحتـى في هـذا الإطار الجزئي المحدد ثار جـدل عنيـف وعقيـم في غالبـه بـين الفـرق الإسـلامية

وعلمائها أدى إلى كثير من الإصابات الفكرية التي لا يزال الفكر الإسلامي يعاني من بعضها خاصة في دائرة ربط المسببات بالأسباب.

فلقد أنكر قوم التعليل بإطلاق في المباحث الكلامية والعقلية، وحينما اضطروا للاعتراف به في المباحث الفقهية الجزئية اضطروا لأن يعطوا للعلة والتعليل معاني أخرى أضفت كثيرًا من الغبش على مفاهيم العلل والأسباب وارتباط النتائج بها، والخلط بن الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، والفعل الإلهي والفعل الإنساني، وكيفية تقويم الفعل الإنساني ومصادر ذلك التقويم.وهؤلاء هم الذين تبلور مذهبهم بعد ذلك بمذهب الأشاعرة الذين مثلوا عبر التاريخ الإسلامي وحتى الآن جمهرة المسلمين وغالبيتهم.

كما أن فريقا من المعتزلة وفي مقدمتهم النظّام قد أثاروا كثيرًا من الجدل العقيم حول "معقولية الشريعة وتعبدية أحكامها" أصاب ذلك كله الفكر الإسلامي بخسائر فادحة، أضرت بمجمل الحياة الفكرية الإسلامية.

(٧) ولا يزال المسلمون حتى يومنا هذا منقسمين بين اتجاهين: أحدهما – التوجه الذي يؤمن بأنه ما من حكم في هذه الرسالة الخاتمة وشرائعها إلا وهو معقول المعنى. والثاني وتوجه أولئك الذين يرون أن غالبية أحكامها تعبدية: لا يعقل البشر معانيها، ومع ذلك فهم مكلفون بتطبيقها – كما وردت بها النصوص – وتفويض عللها وحكمها إلى الباري جل شأنه. ولهذا الانقسام بين الأمة من الآثار السلبية مالا يخفى.

(٨) ولتظهر بعض هذه الآثار فإننا نود أن نسلط الضوء في هذه المقدمة على هذا الأمر بالذات فإن اعتبار "المقاصد كلية كانت أو جزئية" لا يمكن أن يسلم إلا إذا سلمت قاعدة أو مبدأ أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة سواء عقلها المجتهدون كلهم، أو عقلها بعضهم ولم يعقلها الآخرون: فما لم يعقله مجتهد يمكن أن يعقله آخرون، وما لم يدركه أهل بلد فقد يكتشفه أهل بلد آخر، وما لم يتوصل إليه أهل جيل فقد يتوصل إليه أبناء جيل آخر. المهم أن يؤمن الجميع بأنه لا يمكن أن يثبت حكم واحد

بدليل قرآني وسنة نبوية مبينة له إلا ويكون معقول المعنى، مشتملا على حكمة ظاهرة أو كامنة تظهر بنظر أو مزيد تدبر للنص، أو سير في الأرض ونظر في الوقائع (وجمع بين القراءتين).

(٩) إذا عرفت هذا فاعلم أن "إشكالية التعبّد" هذه قد نجمت عن عوامل عديدة وفي وقت مبكر من تاريخنا الفكري، ولتتضح أهم جوانب هذه الإشكالية في حجمها الطبيعي، وفي آثارها السلبية في الفكر الإسلامي يمكن أن نقول: إنّ "التعبدي" في نحو قولهم "المسح على أعلى الخف تعبدي لا يعقل معناه" مأخوذ من "التعبد" وهو مصدر من "تعبد فلان فلانًا" إذا صيّره عبدًا، أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه: فالتعبد هو التذلل، وحين امتن فرعون على موسى بتربيته له قال له موسى: " وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ " (الشعراء: ٢٢) أي أذللتهم واخضعتهم دوني.

و "التعبيد" قد يكون بالتسخير كما في سائر المخلوقات عدا الإنسان. قال جل شأنه: " وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ " (الرعد: ١٥) فكل ما عدا الإنسان يسجد ويعبد ويتذلل للخالق – جل شأنه – وسننه وقوانينه وسائر قواعد التشيؤ التي وضعها جل شأنه. والإنسان – وحده – ينفرد من بين سائر المخلوقات بعبادة الاختيار طوعًا دون تسخير أو إكراه أو جمل، فالإنسان عبد الله بإيجاد الله له "إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا " (مريم: ٩٣)، أي بوصفه مخلوقا. وهو عبدُ الله بعبادته له وإخلاصه فيها وخدمته له جل شأنه: " قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ " (الزمر: ١١)، وهنا يأخذ لفظ العبد نوع اختصاص وتشريف قال جل شأنه: " إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا " (الإسراء: ٣)، " تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ..." (الفرقان: ١)، " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ ..." (الكهف: ١).

وهؤلاء يبلغ من شرفهم وقربهم منه جل شأنه أن يضفي عليهم حمايته: " إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ " (الحجر: ٤٢)، ويسلم إبليس بعجزه عن

النيل من هؤلاء: "إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ" (الحجر: ٤٠)، وقال جل شأنه: " وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا ..." (الفرقان: ٦٣) فإن هذه الآيات - كلها - وكثيرًا غيرها يبدو فيها معنى التكريم والتشريف واضحًا في إطلاق اللفظ، ومنه قوله تعالى: ". فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا..." (الكهف: ٦٥)، ولذلك قال أهل اللغة: "إن كلمة عبد إذا جمعت ولوحظ فيها معنى الإضافة لله تعالى فإنها تُجمع على "عباد"، أما إذا لوحظ فيها معنى التعبد لغيره جل شأنه فتجمع على "عبيد" ولذلك نبه الراغب الأصفهاني في أن قوله جل شأنه: " وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ " (ق: ٢٩)، تدل على أنه جل شأنه لا يظلم من يعبدونه، ولا من يعبدون سواه أو ينتسبون لغيره كعبد شمس واللات والعزى ونحوهم.

وقوله عليه الصلاة والسلام: "تعس عبد الدرهم...إلى آخر الحديث" محمول على ذلك الذي ينصرف اهتمامه بالكليّة إلى خدمة المال وجمعه - حتى يهمل فيما عدا ذلك. لقد ذهب فهم الكثيرين إلى التسوية بين لفظ "عبد" للمنسوب لله، وللمسترق لغيره تعالى، وبالتالي فقد اعتبروا من مستلزمات "عبودية الله وعبادته وطاعته" أن تكون في المنشط والمكره وفيما يعقل معناه وفيما لا يعقل تسويته بين عباد الرحمن وأولئك الذين يسترقهم البشر، فليس من حق "العبد القن" أن يسأل سيده عن حكمة شيء أمره به أو نهاه عنه، وما على "العبد للعبد" إلاَ الطاعة المطلقة، ولا شك أن لله تبارك وتعالى أولى من العبد بهذه الطاعة المطلقة، وبالتالي فإن له -جل شأنه - أن يكلف "الإنسان العبد" بما يطاق وما لا يطاق، وما يعقل معناه وتدرك حكمته، وما لا يعقل معناه ولا يدرك حكمته فذلك هو "التعبّد" في نظرهم.

(١٠) وقد أكثر الأصوليون من استعمال هذا اللفظ "التعبد" في حكمهم على الأدلة، والدلالة على اعتبارها أصولا، كقولهم: "نحن متعبّدون بخبر الواحد أو بالقياس" و "هل كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - متعبِّدا بشرع

من قبله؟ وهل نحن متعبدون بشرع من قبلنا؟" أي هل هي أصول مشروع لنا العمل بها، أو نحن مكلفون بالعمل بها؟".

أما الفقهاء فقد اصطلحوا على إطلاق لفظ "التعبّديّ" على العبادات وعلى ما هو نسك باعتبار أن ذلك - كله - مما لا يبحث فيه عن علة لأنه مما لا قياس فيه، كما يطلقون "التعبدي" على كل حكم لا تظهر للمجتهد علة أو حكمة في تشريعه، فكأن تشريعه مجرد تعبد فقط قصد الشارع من تشريعه اختبار طاعة العبد ومدى خضوعه: ولا يخرج هذا النوع من الأحكام عن كونه تعبديا أن تعلم فيه حكمة على وجه الإجمال، بل لابد أن يعقل معناه على وجه الخصوص، واعتبر هؤلاء من هذا النوع تشريع الصداق في النكاح، وتشريع الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاة. فكل هذه اعتبرت - في نظرهم - تعبديّة، إذا لا مجال للعقول - حسب دعاوى البعض - في فهم عللها أو حكمها أو المصالح الجزئية التي كانت وراء تشريعها.

(١١) وعند التأمل في أسباب: لجوء الفقهاء - خاصة - إلى نسبة الحكم إلى التعبّد لأدنى ملابسة نجد ما يلي من الأسباب - على سبيل الإجمال:

(أ) اللغة، وقد علمت ما في ذلك.

(ب) التأثر بالشرائع السابقة، وسعة مساحات التعبديات فيها، وخاصة شريعة التوراة، وما أضافته يهود إليها.

(ج) ملاحظة كون المعنى المعقول مما يصلح أن يكون علة لتحقيق مصلحة القياس الأصولي بضوابطه وشروطه التي وضعوها.

(د) عدم التفريق بين العبودية لله والعبودية للخلق وافتراض التماثل بينهما.

(هـ) عدم الالتفات إلى أن خصائص الشريعة الإسلامية ينبغي النظر إليها والتعامل معها باعتبارها محددات منهاجية، وليست مناقب مجرّدة لإفادة الأفضلية.

ومن هذه الخصائص كونها شريعة منبثقة عن رسالة خاتمة، وكونها شريعة تخفيف ورحمة، وأنها جاءت لرفع الإصر والأغلال والحرج عن العالمين كافة، وأنها عالمية ورحمة للعالمين، وأنها عامة شاملة، فيها من السعة والمرونة ما يجعلها قادرة على ترشيد سائر الأنساق الحضارية، إلى غير ذلك من خصائص تنفرد بها عن كل ما عداها لقيامها على ختم النبوة، وحاكمية الكتاب.

أما عامل اللغة فق علمت أن لغة الشارع قد اعتبرت لفظ (العبد) مثلاً من ألفاظ التكريم والتشريف، لا من ألفاظ الإخضاع والإذلال. والذي يناسب التكريم والتشريف التكليف بما هو معقول المعنى لينشط القلب والجوارح إلى القيام به. وسيأتي مزيد بيان له عند الحديث عن الفرق بين العبودية لله والعبودية لمن عداه.

أما عامل التأثر بالشرائع السابقة فإن جل التشريعات التي أمر الباري – جل شأنه – بها بني إسرائيل خاصة لم تكن معللة، وكانوا حين يتمردون على التكليف لعدم إدراكهم حكمته أو علته يهددون تهديدا حسيا بوجوب القبول والتنفيذ عن رضى أو عن غير رضى. "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۚ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ"(البقرة: ٩٣)، وتلك – أعني علاقة بني إسرائيل بالله تعالى، وخصائص شريعتهم من الإصر والأغلال وتحريم بعض الطيبات عليهم بظلمهم، هذا وغيره يجعلها شريعة قوميّة خاصة ومؤقتة لا يصح القياس عليها بحال من الأحوال لا جملة ولا تفصيلا، فلم يكن لفقيه أن يقيس عليها، أو يغفل عن خصائصها التي لا تسمح بهذا النوع من القياس. فهي شريعة ينظر أهلها إلى الباري – جل شأنه – على أنه "رب الجنود" المستبد – تنزه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا – فعلاقتهم به تعالى علاقة صراع وانتقام، وهي علاقة مغايرة تمام المغايرة لعلاقة الرحمن الرحيم الغفور الودود مع أمة الشهادة وحملة الرسالة العالمية الخاتمة إلى البشرية كافة في الطور العقلي الكامل من أطوار البشرية.

أما العامل الثالث فإن من المعلوم أن القياس الأصولي بتفاصيله المعروفة قد رسم الأصوليون بأنفسهم أركانه، ومنها "العلة" وإذا كانت جمهرتهم قد اعتبرت العلة الصالحة لأن تكون ركنا من أركان القياس لابد أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا مشتملا على الحكمة فذلك اصطلاحهم الذي لجأوا إليه لاعتبارات تخصهم ولا مشاحة في الاصطلاح، أما أن يحكم اصطلاح القوم بشريعة الله ويجري تجاوز حكم وأسرار الشرع لمجرد أنها لم تستطع أن تستجيب لضوابط الاصطلاح في وقت مّا، أو يحكم الناظر بتعبديّة النص، وعدم اشتماله على الحكمة أو العلة لمجرد عدم إدراكه لذلك في وقته وفي إطار جهده النسبيّ المحدود بإنسانيّته وزمنه، وقدرات عصره وجيله المعرفية: فذلك – أيضا – من قبيل التحكم الذي لا ينبغي الاستمرار فيه، بل تجب مراجعته في كل عصر وجيل. فالنص القرآني مطلق لأنّه كلام الله – تعالى – الأزليّ وقدرات المجتهدين نسبية محدودة. وتحقيق خصائص الشريعة أولى من تحقيق القدرة على القياس في مسألة جزئية فرعية، وسنأتي إلى مزيد بيان وإيضاح لأزمة القياس ذاته والآثار الفكرية السلبية له على العقل المسلم.

وأما العامل الرابع – وهو عدم التفريق بين عبودية الإنسان لله – تعالى، وعبوديته للعبد – ففي هذا قياس لعبودية الله على عبودية العبد: وهو قياس مع فوارق هائلة فعبودية الإنسان لله تحرير له ورفعة وسؤدد وشرف بالغ لا يناله إلا ذو حظ عظيم وتوفيق كبير. ويكفي تدبر هذه الآيات من سورة "النحل" ليتبين الفرق الكبير بين عبودية الإنسان المذلة لإنسان مثله وعبوديته لله تبارك وتعالى؛ فعبودية الإنسان للإنسان تشل قدراته وتحوله إلى كلّ وعالة على مولاه، فلا غرابة إذا كبِّل عقله، وذُلِّل لسيده، وأخضع لتنفيذ ما يعقل وما لا يعقل بقوة وعزة السيادة وضعف وذل العبودية. أماَ "عبد الله" فإنه ذو نسب وشرف عريضين، قال تعالى: "۞ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ

شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَـٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ " (النحل: ٧٥ - ٧٦). فعبد العبد لا يقدر على شيء، وهو يعمل ويكد ويكدح ليرزق مولاه ويزيد في أمواله. وعبد الله يتكفل الله برزقه، وبشكل قد يفيض عن حاجته فيتصرف بالمال ينفق منه سرا وجهرا لا يخشى أحدا إلا الله، هل يستوون في عبوديتهم هذه؟ الجواب لا!! كما أن عبودية الإنسان لعبد من البشر تجعله أبكم لا يملك "حرية التعبير" ولا حق له في الكلام فسيده هو الناطق باسمه المتصرف بكل شؤونه، ولا يمنحه أي حق أو حرية في أي تصرف فهو كلّ على مولاه، فتضمر طاقاته وتضمحل قدراته الإنسانية، فإذا حاول سيده - بعد ذلك - أن يحركه أو يوجهه فإنه لا يأتي بخير بعد أن اضمحلت أو ضمرت طاقاته. أما عبد الله فإنه يملك قدرات هائلة إلى درجة أنه لا يقتصر على معرفة العدل والالتزام به، بل إنه يأمر به كذلك ويستطيع معرفة الصراط المستقيم من بين سائر السبل، وسلوكه، ودعوة الناس إليه: وهكذا يتضح الفرق الهائل بين عبودية الإنسان لله وعبودية العبيد، ويلاحظ بعد ذلك خطأ الاتجاه أو الانطلاق من معنى التسوية بين العبوديتين للقول بأن لله أن يكلف الناس بما لا يعقلون معناه ولا يدركون حكمته!! وكيف يستقيم ذلك والله تبارك وتعالى يعلل إرسال الرسل بقوله: " لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ " (النساء: ١٦٥)، وذلك جزء من الرحمة والتخفيف الذين اشتملت عليهما هذه الشريعة الخاتمة؟ فهي ليست شريعة "رب الجنود" في تصور يهود الذي يأمر بما يريد وليس للجنود أو العبيد أو القائمين عليهم إلا التنفيذ فإن لم ينفذوا نتق الجبل فوقهم كأنه ظلة أو مسخوا قردة وخنازير - كما أسلفنا - فذلك أمر آخر، ونمط مغاير للنمط الذي طبع علاقة الخالق الباري المصور بخلقه في طورهم العقلي الذي جاءهم فيه خاتم المرسلين بالرسالة الخاتمة وبالكتاب الحاكم.

ولذلك فإن ذلك التوجه الذي ساد بإحالة كل ما قد تند حكمته عن الفقيه أو الأصولي إلى "التعبّد" وإعطاء "التعبّد" هذا المعنى الذي أشرنا إليه فيه نوع من تكريس التعبّد لمعنى "التحنث" المحض.

وأما العامل الخامس - وهو قلة الالتفات إلى خصائص شريعتنا الغراء فلأن التفات الأكثرين إليها كان مرتبطا بأن هذه الخصائص فضائل، وليست محددات منهاجية تشكل مع المحددات الأخرى الضابط المنهاجي لحركة الفكر والفقه الإسلامي: فعموم الرسالة وكمال الشريعة وشمولها وختم النبوة، وحاكميّة الكتاب والتخفيف والرحمة ورفع الحرج، وتحليل الطيبات كلها، وتحريم الخبائث كلها، ووضع الآصار والأغلال - كلها - هذه الخصائص التي ورد أهمها في قوله تعالى: " وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ ..." (الأعراف: ١٥٥) عدت آيات لبيان فضائل ومناقب الشريعة، والفرق كبير جدا بين ما نعده فضائل ومناقب لا يترتب عليها غير الثناء وبيان الامتياز، وبين ما يعد محددات منهاجية ضابطة. فإن مفاهيم الدين والشريعة والعبادة والإيمان والإسلام والإحسان ونحوها، كل هذه المفاهيم شحنت بمعان أكبر بكثير مما كانت تدل عليه، أو ربما لا يزال متبادرًا إلى الأذهان منها إلى الآن، وذلك لتستجيب لحاجة الرسالة الخاتمة في التعبير عن معانيها الجامعة. فالرسالة الخاتمة قد تجاوزت الثنائيات فجمعت بين الدنيا والآخرة، والغيب والشهادة، والوحي والعقل والشريعة والحقيقة لتصبح مفاهيمها متفردة وشاملة: "فالإيمان بضع وسبعون شعبة أولها لا إله إلا الله وآخرها إماطة الأذى عن الطريق" و لم يكن قبل ذلك إلا التصديق القلبي، ونحو ذلك فعل في سائر المصطلحات. ذلك لأن الرسالة الخاتمة رسالة تقوم على "الجمع بين القراءتين" فالنظر إلى مفاهيمها ومصطلحاتها بذات المنظار الذي ينظر به إلى مفاهيم ومصطلحات أديان أخرى جاءت البشرية في طور طفولتها لتساعدها على تجاوز الحالة الأنيمية الأحيائية فيه خطر عظيم، لأن المفاهيم المشار إليها مفاهيم رسالة خاتمة جاءت البشرية في مرحلة نضجها وطورها العقلي الثالث. وإذا كان أهل ديانات سابقة نظروا إلى الفعل الطبيعي الإنساني في نكاح الإنسان وطعامه ومنامه باعتباره ضعفا بشريا، أو قصورًا إنسانيا ابتلي به "ابن الخطيئة" فإن الرسالة

الخاتمة قد علمت الناس "أن في بضع الإنسان أجرًا وثوابًا" لأنه جزء من التعبد بالعمران والاستجابة لخالق الإنسان والأكوان.

وهكذا الحال بالنسبة لكثير من تلك الأمور المشار اليها، ولذلك فإن الوعي على هذه الحقيقة سيلغي أية إمكانية لمعايرة الرسالة الخاتمة أو الشريعة التي جاءت بها أو المنهاج الذي اعتمدته بأية شريعة سابقة أو لاحقة، وسيحول دون إسقاط أي من مفاهيم تلك الشرائع على ما قد يتوهم أنه نظير له في الشريعة الإسلامية.

إن إبراز "مقاصد الشريعة" بالشكل الذي قام به الشاطبي كان يمثل محاولة أشبه ما تكون بمحاولة ابن خلدون في المقدمة والتاريخ، وكل منهما جاء بما جاء به والأمة المسلمة في حالة تراجع فكري قد بلغ مداه فلم يستثمر علماء المسلمين ما قدماه للمبادرة في البناء عليه، والعمل على إنهاض الأمة به واستثمره غيرهم:

أما ابن خلدون فقد تلقف الغربيون فكره واستفادوا به وبنوا عليه قلاع عطائهم وإنجازاتهم الأولى في العلوم الاجتماعية.

وأما الشاطبي فقد بقي جهده ينتظر من يستفيد به ويؤسس عليه حتى ظهر دعاة الإصلاح، الشوكاني وشاه ولي الله الدهلوي، ثم الشيخ محمد عبده الذي يبدو أنه قد اطلع على "**الموافقات**" وأعجب بها وأخذ يوصي تلامذته ومحبيه بها. وقد تأثر بوصاياه تلك تلامذته، ومن بينهم شيخ علماء دمياط في عصره الشيخ عبد الله دراز الذي قام بعد ذلك بدراسة الكتاب والتعليق عليه ونشره. وكذلك الشيخ محمد رشيد رضا الذي أثنى على الكتاب ونشر الكتاب الآخر من كتب الشاطبي، وهو "**الاعتصام**"، ومع اشتهار الكتابين غير أن الاستفادة بهما لم تكن في مستوى أهمية موضوعهما، وخاصة كتاب "**الموافقات**".

ثم برز شيخ الزيتونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي ألف كتابه "**مقاصد الشريعة الإسلامية**" بانيًا له على ما أسسه الشاطبي متجاوزًا أهم ما

أخذ على الشاطبي من تطويل، وخلط بين بعض المسائل ومسائل أخرى، وإغفال أو تجاوز لبعض المقاصد الهامة، فاقتفى آثاره، لكنه لم يقلده.

وقد يكون من أهم ما امتاز به جهد ابن عاشور هو العمل على تقديم منهج للكشف عن المقاصد جعله يضيف مقصدين هامين جدًا وهما مقصد "المساواة" ومقصد "الحرية" وتلك خطوة اجتهادية هامة لابد من متابعتها والبناء عليها.

كما أنه حاول القيام بتطبيقات ناجحة موفقة للمقاصد في دوائر المعاملات والسلوكيات ومهد بذلك -كله - لجعل "**المقاصد**" علما قائما بذاته يمكن المشتغلين بالعلوم والمعارف النقلية من اقتحام العقبة التي لا تزال تحول بينهم وبين التجديد والاجتهاد وبلورة وتيسير فقه التدين. فقال رحمه الله: "إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي عاشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية".

لقد استطاع ابن عاشور أن يستدرك على الشاطبي ما فاته وأن يمهد لبناء الفكر المقاصدي بأحسن ما يكون التمهيد.

كما قام بمحاولة مماثلة تالية الزعيم المغربي الشهير الشيخ علال الفاسي - رحمه الله - (ت ١٩٧٤) فألف كتابه "**مقاصد الشريعة ومكارمها**" لطلابه في الشريعة والحقوق.

ثم إخواننا الذين ذكرناهم في صدر هذه المقدمة د. أحمد الريسوني و د. يوسف العالم ود. عبد المجيد النجار وغيرهم ممن يعملون الآن من الباحثين والدارسين في الدراسات المقاصدية.

إن إثراء الدراسات المقاصدية الكليّة وتفريغ بعض ذوي العقول النادرة للاشتغال بها واستيفاء جوانبها المختلفة في الدراسة سوف يعجل بمعالجة أزمة الفكر الإسلامي القديمة منها والحديثة وسيعين على الإسراع بتقديم المنهجية

المعرفية الإسلامية وتمهيد سبل التجديد والاجتهاد إن شاء الله.

وإن جهد الباحث ورسالته التي نقدمها خطوة واسعة على هـذا الطريـق إن شاء الله.

وفقه الله ونفع به ويسر لهذه الأمة أمر رشد إنه سميع مجيب.

د. طه جابر العلواني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن – فيرجينيا

المحرم ١٤١٦هـ

يونيو ١٩٩٥م

مراجع المقدمة

(١) **القرآن الكريم**

(٢) **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**. القاهرة: ط. مصطفى الحلبي، ١٣٥١هـ.

(٣) **الموافقات** للشاطبي بتحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. القاهرة.

(٤) **معجم الفاظ القرآن**، ط. عيسى الحلبي.

(٥) **المحصول في علم أصول الفقه**، فخر الدين الرازي بتحقيقنا. الرياض: ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٦) **مقاصد الشريعة الإسلامية** الشيخ الطاهر بن عاشور. ط. تونس: الجزائر: الشركة التونسية للكتاب والشركة الوطنية للكتاب.

(٧) **مقاصد الشريعة ومكارمها** علال الفاسي. ط. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية.

(٨) **الشاطبي أصوليا**.

(٩) **الموسوعة الفقهية** الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

(١٠) **تعليل الإحكام** - الشيخ شلبي.

(١١) **تعليل الأحكام عند الحنابلة**.

(١٢) **فقه التدين: فهمًا وتنزيلا**، الدكتور عبد المجيد النجار قطر: كتاب الأمة.

(١٣) **المصباح المنير**.

(١٤) **المفردات في غريب القرآن** للراغب الأصفهاني.

(١٥) **التعريفات**: للجرجاني.

المقدمة

الحمد لله واهب النّعم، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، من يهدِه الله فلا مُضِلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وصلى الله وسلم على سيّدنا محمّد المبعوث لأشرف المقاصد، وعلى آله وصحبه، ومن دعا بدعوته واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد.

الحق أنّي أجد لزامًا علي في مقدمة هذا البحث، أن أذكر حقيقة علمية عشتها منذ بداية إنجازه. فقد اعتقدتُ وقتها أنه لم يعد هناك مجال للبحث في مقاصد الشريعة، كمبحث متميّز في علم الأُصول، لأن الإمام «الشاطبي» لم يترك جانبًا من جوانبه إلاّ استوفاه وأتقنه. فاستقرّ في ذهني بسبب ذلك أن البحث في المقاصد لن يتجاوز توضيح ما سطّره رواد الفكر المقاصدي من الأصوليين وخاصة الشاطبي. نعم لا ينكر المرءُ أهمية «التوضيح» التعليمية، لكنّه ليس هو كلّ مقصد البحث العلمي، بل إن من أهدافه التقويم والتكميل.

إلا أنني ازددت شكًّا في هذا التصوّر، كلّما أمعنتُ في دراسة فكرة المقاصد الشرعية عند الإمام «محمد الطاهر بن عاشور» من خلال أهم مؤلفاته، تلك التي كانت بالنسبة لي مدخلًا ممتازًا في معايشة مصنّفات علم أصول الفقه التي أَوْلَت العناية لمقاصد الشريعة. وبسبب خصوصية الدراسة السالفة، منهجًا وتصورًا، اقتنعت اقتناعًا كاملًا بأني إزاء نظرية في المقاصد الشرعية، بقدر ما ترتدّ أصولُها إلى تراث المقاصد، تعمل أيضًا على مراجعته وتكميله. كان هذا الاقتناع الفرضية الأساسيّة للبحث.

ويحسن، قبل أن أبسط القول في الخطّة التي التزمتُها في دراسة هذه الفرضية، أن أبدأ ببيان متعلّقها من خلال ما يأتي:

- أسباب اختيار مقاصد الشريعة عند ابن عاشور.

- أهمية موضوع البحث.

- معنى النظرية.

أولاً: أسباب اختيار دراسة المقاصد عند ابن عاشور

مثّل كلّ من درس المقاصد واستثمارها انشغالاً محوريًا في فكر كثير من المُحْدَثين، الذين وجدوا في مباحث الشاطبي عدة فكرية اعتمدوها في صياغة همومهم النهضوية. ولا يكون المرء مبالغًا إذا أكّد مع أحد الباحثين المعاصرين في المقاصد، أنه إذا كان الإمام الشاطبي رائدًا أكبر في هذا المبحث الإسلامي المتميز على مستوى العالم كلّه، فإن الإمام ابن عاشور هو مستأنف هذه الريادة في الوقت الحاضر(١).

ويمكن إرجاع أهم أسباب اختيار «مقاصد» ابن عاشور إلى صنفين: أحدهما عام، والثاني خاصّ.

١ - الأسباب العامة

حاصل هذه الأسباب كون الرجل قطبًا من أقطاب الفكر الإسلامي في المغرب العربي، ويكفي دلالة على ذلك ما خلّفه من آثار عملية وعلمية. تتمثل الأولى فيما تقلّده من مناصب في خطط العدالة والقضاء

---

(١) عبد المجيد عمر النجار، **فصول في الفكر الإسلامي**، بيروت، لبنان: الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، ص ٦٠.

أقول هذا رغم قول المرحوم علال الفاسي: «إن الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق رحمه الله في كتابه الموافقات، أو لم يبلغوا ما إليه قصد». **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء ـ المغرب: مكتبة الوحدة العربية، ص ١.

والفتوى والمشيخة في جامع الزيتونة، حتى لقّبه الإمام محمد عبده «سفير الدعوة الإصلاحية في الجامعة الزيتونية».

وتتجسّد الآثار العلمية فيما خلّفه من عطاء فكري متميز في علوم الإسلام والعربية. يقول عنه الشيخ محمد الغزالي: «رجل القرآن الكريم وإمام الثقافة الإسلامية المعاصرة... الرجل بدأ يتكلم عن اللغة، ويتكلّم بها أديبًا... أقرأ كلماته في التحرير والتنوير فأستغرب لأنه وطّأ كلمات مستغربة وجعلها مألوفة، وحرر الجملة العربية من بعض الخباث الذي أصابها أيام انحدار الأدب في عصوره الأخيرة، ولكن الرجل لم يلقَ حظّه... ابن عاشور لا يمثل صورة من اللحم والدم، إنّما يمثّل تراثًا أدبيًا علميًا عقائديًا أخلاقيًا(٢)».

ولعل منشأ هذا التميّز هو خصائص كتابته التي تتمثل فيما يأتي:

- الاعتداد بالنفس.
- انتقاداته المنهجية للعلماء السالفين.
- سجلاته العلمية معهم.

٢ ـ الأسباب الخاصة

يتلخّص هذا الصنف من الأسباب في أصالة التناول ـ منهجًا وتصوّرًا ـ التي طبعت البحث في مقاصد الشريعة عنده. لم يقتصر ابن عاشور على إبراز أصالة «الموافقات»(٣)، بل تعدّى ذلك إلى محاولة الدفع بالكتابة في مبحث المقاصد في الوجهة التي يقتضيها التطور.

ويشهد لهذه الأصالة زمرة من العلماء المحدثين مثل مصطفى زيد،

---

(٢) محمد الغزالي، ملتقى ابن عاشور، في مجلة الوعي الإسلامي، العدد ١٨، ابريل ١٩٨٦، السنة ١١، ص ٤٤.

(٣) عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، ومراجعة محمد عبد الحليم محمود، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٤٨١.

ومحمد سعيد رمضان البوطي، وسعيد الأفغاني.

يقول مصطفى زيد: «وتمضي الأعوام فلا نرى في المصلحة كلامًا ذا وزن، حتى يخرج علينا شيخُ جامع الزيتونة السيد محمد الطاهر بن عاشور، منذ سبع سنوات بكتاب في مقاصد الشريعة الإسلامية»(٤). ويقول أيضًا البوطي: «من أهم ما يمتاز به هذا الكتاب فيما أعتقد أنه، أول مؤلف... مستقل يعالج موضوعًا من أبرز وأهم الموضوعات في أصول الفقه، ألا وهو مقاصد الشريعة الإسلامية، ويفرده بالبحث والتحليل... لا ريب أن صنيع العلاّمة المرحوم ابن عاشور يعد تأسيسًا كبيرًا لذاتية هذا العلم، ورسمًا لإطاره الذي يميزه عن غيره»(٥). أما سعيد الأفغاني فقد اعتبر هذا الكتاب «خطوة سديدة نحو إنشاء علم في «أصول الأصول» في الفقه»(٦).

ثانيًا: أهمية الموضوع

موضوع البحث هو النظر في «فكرة المصلحة، بيت القصيد في مقاصد الشريعة»(٧). ولا يحتاج المرء في تقديم كهذا للاستدلال على أهمية هذا الموضوع الواسع المشعّب، لأن المصلحة في أي تشريع هي غاية الغايات التشريعية. ومن هنا يستمد الموضوع أهميته ما دام حاصل المصلحة هو إعمال المجتهد جهده العلمي في تعقّل الأدلة الشرعية(٨)، كتمهيد أساسي في فقهها، تفسيرًا وتعليلاً واستدلالاً. لذا شكّلت عملية التعقّل

---

(٤) مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، مصر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م، ص ١٣٥.

(٥) البوطي، **مجلة الوعي الإسلامي**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٦) هامش رقم ٣ من ص ١١٣ من كتاب **تلخيص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل** لابن حزم، حققه إحسان عباس، جامعة دمشق ١٩٦٠م.

(٧) **مناظرات في أصول الشريعة**، ص ٤٩٣.

(٨) الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ١/ ٢٨٤.

هاته عصب الفكر المقاصدي عند الأصوليين.

يقول الإمام الشافعي: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه فإذا كان فيه بعينه حكم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[٩]. . يكشف نصّ الإمام عن الاتجاه العام للكيفية التي تستنبط بها الأحكام الشرعية، تلك الكيفية التي لم تعمل المؤلفات الأصولية اللاحقة على الرسالة إلاّ على إخضاعها للتدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي الصارم.

إني ألح مع الإمام الشاطبي على هيمنة الفكر المقاصدي في كيفية الاستنباط، بل وفي كل أشكال فقه الشريعة. فهذا الفكر كما يوجه فهم المجتهد للأحكام الشرعية العملية المنصوصة، يوجّهه أيضًا في استنباط الأحكام غير المنصوص للنوازل المستجدة، لأن المجتهد كما يقول الشاطبي: «إنّما يتّسع مجالُ اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلاّ بنص أو إجماع»[١٠].

إن نقطة الانطلاق في الفكر المقاصدي، هي التسليم بأن شريعة تكتفي بالأوامر والنواهي دون تعليل لمقاصدها، ودون فسح مجال لخلع طابع المعقولية على معانيها وأحكامها، لهي شريعة لا تستوعب تقلّبات الحياة وتشعّباتها. لذا كان هذا الفكر أشدّ حساسية إزاء المأزق المنهجي الناشئ عن الذهول عن اختلاف الأحوال والأوقات. ولا مناص لتجاوز وضع كهذا من التوسّل بفكر مقاصدي، فكر يزاوج في النظر بين الاستقراء التحليلي لأصول الأحكام الشرعية قصد التعرف على عللها وحكمها، وبين سبر الحاصل من تلك العلل والحكم قصد التحقق من قصديتها التشريعية في المستجد من الظروف والأحوال. تلك القصدية التي

---

(٩) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ص ٤٧٤.

(١٠) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وتعليق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ، ١/ ٢٠٠.

تعد أصل الأصول، لذا صحّ أن ينطبق عليها قولُ الشاعر، وهو يصف تفسير النبي ﷺ للقرآن:

أيها المغتذي لتطلب علمًا كلّ علم عبد لعلم الرسولِ
تطلب الفرع كي تصحح حكمًا ثم أغفلتَ أصل أصل الأصول

ليست نظرية المقاصد عند ابن عاشور، التي هي موضوع هذا البحث، إلاّ محاولة علمية في بيان توجيه المقاصد الشرعية لطرق تفقّه المجتهدين عامة ولطرقهم في الاستنباط خاصة، سواء أكانت المقاصد من قبيل مقاصد الشارع من الخطاب، أو من قبيل مقاصده من الأحكام. إنها تمثل نموذجًا ممتازًا في بناء فكر مقاصدي يعمل على تأصيل منهجية التفقه الشرعي.

ثالثًا: معنى النظرية

مهما أفرغ الباحثُ جهده في تأسيس نظرية في البحث العلمي، فإنها تظل معرضة للاحتمال بسبب ما يسفر عنه تطور المعارف من مراجعة وتصحيح وتقويم، بل ومن تغيير جذري للنظرية ذاتها. أيعني هذا اتصاف المقاصد الشرعية، في تركيبها اللغوي مع مصطلح النظرية، بالظن والاحتمال؟

قد يستشكل البعض هذا التركيب المصطلحي، لأن فيه نقلاً للدلالة المفهومية للمصطلح، كما تقرر في تاريخ العلوم الحديثة إنسانية كانت أو حقة، إلى مبحث المقاصد الشرعية. يؤدّي استعمال كهذا في نظرهم إلى التناقض مع تعليلات النصوص الشرعية القطعية، ومع نتائج الاستقراء المجمع عليها، ومع النظر العقلي المنطقي ذاته للشريعة. إذ كيف نحكم على المقاصد الشرعية بالظن والاحتمال، وتلك تعليلات منبئة أن الشريعة رحمة وتزكية وإقامة للقسط... وذاك استقراء دالّ على أهدافها في جلب الصلاح ودرء الفساد، وهذا تصوّر عقلي منطقي متّجه إلى اعتبار الشريعة كنسقٍ متكامل من الأحكام، يتّصف بالتحديد والضبط.

وقبل بيان منشأ هذا الإشكال، تعينّ تحديد الدلالة المفهومية لمصطلح

النظرية، سواء عند القدماء أو عند المحدثين والمعاصرين.

١ ـ مصطلح النظرية عند القدماء

لم يستعمل هؤلاء كثيرًا مصطلح النظرية، بل المأثور المنقول عنهم هو استعمال ألفاظ مثل نظري والعلم النظري والمسائل النظرية... ويمكن الوقوف على معانيها إذا استحضرنا تقسيمهم للعلم، فهو عندهم إمّا ضروري حاصل بدون استدلال، أو نظري مكتسب عن طريق الاستدلال. تضاف العلوم الشرعية عندهم إلى العلم النظري، ووجه تفسير ذلك انبناء صحّة الشريعة على صحّة النبوّة، وصحّة النبوّة معلومة من طريق الاستدلال والنظر.

يبدو من هذا التقسيم أو مقصودهم بالألفاظ السالفة الجهد العقلي والإمكانات العلمية المتباينة، سواء أكانت عقلية محضة، أو ازدوج في بنائها كلّ من النقل والعقل. حدد هذا المعنى حتى استعمال النظرية عندهم، ويشهد لذلك نصّان: أحدهما للبغدادي في كتابه «أصول الدين»، والثاني للشاطبي في كتابه «الموافقات».

يرد نصّ البغدادي في سياق ردّه على زعم النظام وأتباعه، يرى هؤلاء أن المعلوم بالقياس والنظر لا يجوز أن يصير معلومًا بالضرورة، كما أن المعلوم بالحسّ لا يصير معلومًا من جهة النظر والخبر. وفحوىٰ ردّ البغدادي أنّه يلزم عن زعم النظام ما لا يمكن أن يوافق عليه مسلم. يقول: «فلزمه على هذا القول أن يكون المعرفة بالله عزّ وجلّ في الآخرة نظرية استدلالية غير ضرورية، وأن تكون الجنة دار استدلال ونظر، وأن يكون لاعتراض السيئة فيها على أهل النظر مجال، وأن يكونوا مكلّفين أبدًا...»[١١].

أمّا بالنسبة لنص الإمام الشاطبي، فيرِدُ ضمن سرده للاعتراضات

---

(١١) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، استانبول، الطبعة الأُولى، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م، ص١٦.

الموجهة إلى قوله بأن التشابه الواقع في الشريعة قليل. وفي ذلك يقول: «وأيضًا، فإن كلّ استدلال شرعي، فمبني على مقدمتين، إحداهما «شرعية» وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة «نظرية» تتعلّق بتحقيق المناطق، وليس كلّ مناط معلومًا بالضرورة، بل الغالب إنه نظري، فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية. وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة... والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع فيها، فهذا كلّه مما يبيّن لك أنّ المتشابهات في الشريعة كثيرة جدًّا»[١٢].

٢ ـ مصطلح النظرية عند المحدثين والمعاصرين

اعتبر «لالاند» النظرية بمثابة بناء معرفي للفكر الرابط بين الجزئيات، ثم ذكر لها المعاني الخمسة الآتية:

- النظرية تقابل المعرفة غير المنتفع بها لعدم ارتباطها بمقتضيات الممارسة اليومية.

- إنّها القانون أو النظام المتحكّم في الحق المحض والخير الكامل.

- إنّها تدلّ على ما هو موضوع تصور منهجي متناسق، تابع في صورته لبعض القرارات أو المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

- إنّها معرفة يقينية، ومعناها هنا بناء فرضي ورأي لعالِم أو لفيلسوف حول مسألة مشكلة.

- إنّها تركيب عقلي واسع يتوسّل به في تفسير عدد كبير من الجزئيات[١٣].

لم يخرج استعمال المحدثين والمعاصرين لمصطلح النظرية عن أحد

---

(١٢) الموافقات، ٣/ ٨٩.

(١٣) ANDER LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Edition, Presses universitaires de France, 1963, Société Française de philosophie, p: 1128.

المعاني الخمسة السالفة. ويمكن التمثيل لذلك بفريقين من الباحثين: فريق اهتم بتحديد المصطلحات العلمية والمفاهيم الفلسفية، وآخر انتدب نفسه للبحث في الفقه الإسلامي ومقاصد الشريعة.

٢ ـ ١ **مراد وهبة**: يُعَد مراد وهبة من نماذج الفريق الأول، فقد اعتبر النظرية «مرادفة للفظ نسق»[(١٤)]، الذي هو «مجموعة من القضايا المرتَّبة في نظام معيّن، بعضها مقدمات لا يبرهن عليها في النسق ذاته، وبعضها الآخر يكون نتائج مستنبطة من هذه المقدمات»[(١٥)].

ويذكر من نماذج الفريق الثاني ما يأتي:

٢ ـ ٢ **مصطفى الزرقا**: أوضح مراده بالنظريات الفقهية فرأى بأنها «تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي تؤلِّف كلٌّ منها على حدة، نظامًا حقوقيًا موضوعيًا منبثًا في الفقه الإسلامي، كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكّم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه...»[(١٦)].

٢ ـ ٣ **وهبة الزحيلي**: حيث قال في تعريف النظرية الفقهية: «النظرية: معناها المفهوم العام الذي يؤلف نظامًا حقوقيًا تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة كنظرية الحق...»[(١٧)].

٢ ـ ٤ **جمال الدين عطية**: قال في تعريف النظرية: «يمكن تعريف النظرية الفقهية بأنها التصور المجرد الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام

---

(١٤) وهبة مراد، **المعجم الفلسفي**، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص٤٤٧.

(١٥) المرجع نفسه، ص٢٣٧.

(١٦) مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٩٦٧م، ١/ ٢٣٥.

(١٧) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق: الطبعة الثالثة، دار الفكر، ١٩٨٩م، ٤/ ٧.

الفرعية الجزئية، فهي تصور يقوم بالذهن، سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي، أو استمدّ من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية...»[18].

٣ ـ مصطلح النظرية: منشأ إشكاله ودواعي استعماله

أمهد في عرض دواعي اختياري لمصطلح النظرية في مبحث المقاصد الشرعية ببيان منشأ إشكال استعمال هذا المصطلح، وذلك على الوجه الآتي:

يبدو أن منشأ الإشكال هو في عدم التمييز بين مستويين: مستوى المنطلقات والأصول الضرورية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، ومستوى البناء المنهجي الذي ينتهي إليه الأصولي بعد ممارسته لتفاصيل الشريعة واطّلاعه على مواردها المختلفة.

لا يمكن الحديث في المستوى الأول عن الظنية والاحتمال في المقاصد الشرعية. يسلّم، على سبيل المثال، كلُّ الأصوليين بوجوب الاعتقاد بأن هذه الشريعة وُضِعَتْ لجلب المصالح ودرء المفاسد، لكن منطق المصالح فيها يباين منطق الأهواء أو النزوات العابرة، كما أنهم يسلّمون بأن تجسيد مقصد الشريعة إنّما يكون بامتثال الأوامر الشرعية واجتناب نواهيها وإيقاعهما على أفعال المكلّفين، قال الشاطبي: «فالأمر معلوم أنه إنّما كان أمرًا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع... فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علّة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشرعي»[19].

ينتهي الأصولي في المستوى الثاني إلى تكوين بناء فكري كنتيجة لفقهه للشريعة، إلا أنّه بناء لا يمكن أن يكون قطعيًا، بل المعتبر فيه هو الظن الغالب أو الاحتمال الراجح.

---

(١٨) جمال الدين عطية، **التنظير الفقهي**، مطبعة المدينة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٩.

(١٩) **الموافقات**، ٢/٣٩٣.

يمكن، انطلاقًا من هذا التمييز، إرجاع دواعي استعمال مصطلح النظرية إلى سببين رئيسين، أتناولهما كما يأتي:

٣ ـ ١ طبيعة التأليف في المقاصد الشرعية: الشريعة نظام ترتبط داخله أحكام شرعيّة متناسقة فيما بينها، تحكمها مقاصد متمحورة حول مقصد كلي. تأسست الشريعة، لأجل تحقيق الانتظام التشريعي بين أحكامها، على ذلك المقصد وعلى ما تفرع عنه من مقاصد، لأن في ذلك تقعيد لكل البنيان التشريعي.

يتغير التأليف في المقاصد من هذا النظر، التنظير للأصول المعتبرة في التشريع[٢٠]، وهي المقاصد الشرعية. لذا لا يعسر على المرء بيان هيمنة البُعد التأصيلي في الفكر المقاصدي سواء عند الإمام ابن عاشور، أو عند من سبقوه من رواد هذا الفكر من الأصوليين.

وإذا كان تشكيل النظرية، كما تقرر علميًا، يتوقّف على القواعد والقوانين[٢١]، فإن الانتقال منهما إلى النظرية يستلزم تحديد مجال كلّ منهما. وعليه فإن مجال تطبيق القواعد المقاصدية منحصر إمّا في مجال فقهي معيّن، كما هو حال المقاصد الخاصة بالمعاملات، وإمّا في مجال المقاصد العامة للتشريع، وإمّا في مجال إثبات كلّ من القواعد المقاصدية الخاصّة والقواعد المقاصدية العامّة.

يتحدّد دور هذه القواعد في تفسير جزئيات المجالات السالفة، لكن قد يشذّ بعضٌ منها فلا تستطيع تلك القواعد تفسيرها، وحتى يحافظ على مجالها توضع النظرية.

إن التبصّر الواعي بالجزئيات الشاذة هو منشأ الانتقال من مستوى التفسير بالقواعد إلى مستوى التفسير بالنظرية، تصبح النظرية، طبق هذا التصور، مهيمنة على كل من القواعد وما شذ عنها من الجزئيات.

---

(٢٠) محمد الخضري، **أصول الفقه**، مطبعة الاستقامة، ص ١٠.

(٢١) محمد وقيدي، **العلوم الإنسانية والايديولوجيا**، بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١١.

تتحكّم نظرية المقاصد عند «ابن عاشور»، انطلاقًا من هذا التقرير، في التفكير التشريعي، إذ تصبح أداة توجُه فقه المجتهدين للشريعة، سواء على مستوى تفسير نصوصها أو تعليل أحكامها أو الاستدلال عليها. والحاصل أن التعبير بالنظرية في مبحث المقاصد، ارتفاع بالصياغة التشريعية إلى درجة التأصيل الكلّي، وفي ذلك إشارة إلى أمرين: الأول هو عمق المحتوى الحضاري في التشريع، والثاني هو التجريد والتعميم في البناء الشكلي، وكلّ من العمق والتجريد والتعميم دلالات على عالمية الصياغة وتحرزّها من كلّ أفق ضيق.

٣ ـ ٢ **سيرورة المعرفة الإنسانية**: يقوم هذا السبب على تصور معيّن للمعرفة، إذ يعتبرها أساسًا معرفة سيرورةٍ. إن العطاء العلمي في مبحث المقاصد، كما تستقى أصوله ممّا سلف، تُتَبين سيرورته الكاشفة عن أصالة المؤلفين فيه، عند النظر في القيمة العلمية لذلك العطاء. إن إهمال هذا النظر من شأنه أن يؤدّي بالباحث إلى التناقض مع ما يسفر عنه البحث من نتائج قد تفيد في معالجة هذا المبحث الإسلامي المتميز.

يمكن من هذا، أن أميز في نظرية ابن عاشور بين أمرين: الأول هو القدر المشترك بين ابن عاشور وغيره من الأصوليين كالشاطبي والعز بن عبد السلام والقرافي وغيرهم، والثاني هو الإضافات التي جاءت بها النظرية. فنظرية المقاصد عند الشاطبي لم تكن ـ عند التأمل الدقيق ـ إلاّ أداة إجرائية في البحث المقاصدي عند ابن عاشور.

إن النظرية المقاصدية، من جهة مستوىٰ بنائها المنهجي، يجب لكي تبقىٰ فعّالة أن تساير تقدّم البحث، وأن تظل على الدوام محل فحص ونقد. فإذا اعتبرنا النظرية من جهة هذا المستوى كاملة، وإذا توقفنا عن تحقيقها العلمي المستمر تحولت بحسب «كلود بيرنار» إلى مذهب أو عقيدة(٢٢).

لا يمكن أن تكون النظرية المقاصدية مطلقة، لأننا إن اعتبرناها

---

(٢٢) **القاموس الفلسفي**، لالاند، ص١١٢٨.

كذلك تحولت إلى نسق مغلق تام، وهذا يتناقض مع طبيعة تفكير المجتهد في الشريعة تنظيرًا أو ممارسة. فالمجتهد، وإن بالغ في الطلب، فإن طلبه معرّض للاحتمال والظن القابل للمراجعة والتصحيح والتقويم، ومن هنا نسبية النظرية التي يكونها الأصولي في المقاصد الشرعية لأنه تتأبى الإحاطة الشاملة بالشريعة أصولاً وفروعًا، ويتعذّر العلم المستوعب لكلّ ظروف تنزيل الأحكام الشرعية على اختلاف الأحوال والأوقات.

يجد الباحث نفسه، اعتبارًا لما سبق، أمام نظريات كثيرة في المقاصد الشرعية، لئن اتحدت في الضروريات والأصول الموضوعة في التشريع الإسلامي، فإنها تختلف من حيث البناء الفكري المنهجي المؤسس لها. والشفيع في هذا الاستنتاج أن درس المقاصد غير متماثل عند أهله، تختلف، على سبيل المثال، الطريقة التي اعتمدها «الجويني» عن نظيرتها المتبعة عند كل من «العز بن عبد السلام» وتلميذه «القرافي»، كما أن طريقة هذين الأخيرين لا تماثل طريقة كلّ من «الطوفي» و«ابن تيمية» وتلميذه «ابن القيم»، و«الإمام الشاطبي»...

٤ ـ المقصود بالنظرية في هذا البحث

أعني بنظرية المقاصد ذلك البناء الفكري المنهجي الذي يشكل خلاصة علمية للدراسة التي انتهى إليها فقه الأصولي للشريعة. تلك الخلاصة التي توجه البحث في الشريعة من علم بالأحكام العملية ومن ضبط لقواعد استنباط أصولية أو فقهية ومن تنظير لنظريات تشريعية[٢٣]. إن النظرية المقاصدية معيار في استثمار القواعد والنظريات التشريعية وفي فهم النصوص وتنزيل الأحكام العملية.

ينقسم بناء نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور إلى قسمين: الأول هو قسم المقاصد العامة للشريعة، والثاني هو قسم المقاصد الخاصة بالمعاملات. ويتمثل حاصل هذا البناء بقسميه في أن أحكام الشريعة

(٢٣) مثل نظرية الضمان ونظرية الحق ونظرية العقد...

اعتقادية كانت أو عملية، تروم كلها إلى مقصد تحقيق الصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني عن طريق ضبط نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان. تؤسس هذه النظرية التفكير التشريعي للإمام تفسيرًا لنصوص الشريعة وتعليلاً لأحكامها واستدلالاً عليها. ولعل في ذلك ما يعد مساهمة في تأصيل منهجية للتفقه الشرعي قائمة على اعتبار المقاصد والمصالح أسسًا للتشريع.

لا يقتصر تفكير المجتهد في إطار النظرية على أقسام الخطاب الشرعي بل يتجه إلى مقامه، ولا يكتفي تفكيره في إطارها أيضًا على الجزئي من معاني الشريعة بل يهتم بمعانيها الكلية، ولا يقف تفكيره فيها أخيرًا على مجرد استنباط الحكم الشرعي من الأدلة مجردًا عن الزمان والمكان بل يحرص على التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الحكم على اختلاف الأحوال وتبدل الأوضاع.

مقام الخطاب الشرعي، الاستقراء، التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تطبيق الأحكام، كلها وسائل إجرائية في نظرية ابن عاشور. لكن التفكير التشريعي - كما هو مقرر في النظرية - لا ينبني فحسب على هذه الأدوات المنهجية بل يتأسس من الوجهة النظرية على جملة من المواقف الفلسفية التشريعية إزاء مفاهيم مختلفة، مثل الفطرة والمصلحة والتعليل.

رابعًا: خطة البحث

لما اندرجت نظرية المقاصد في إطار دعوة كبيرة، هي تأسيس «علم المقاصد»، كان لا بد من عرض أهم الخلاصات التي انتهى إليها الفكر المقاصدي قبل ابن عاشور. كما حاولت استخلاص تلك النظرية من واقع فقه ابن عاشور للشريعة. وقبل بيان منزلتها تعين تحليل وسائلها المنهجية الفلسفية التشريعية.

واتبعت للوقوف على ذلك الخطة الآتية: قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة والفهارس.

خصصت المقدمة للكلام عن أسباب اختيار البحث في «مقاصد» ابن

عاشور، وعن أهمية الموضوع، وعن معنى النظرية، وعن الخطة التي سلكتها في إنجاز البحث.

حددت في الباب الأول الإطار المنهجي للبحث في نظرية المقاصد عند ابن عاشور، وقسمته إلى فصلين: تناولت في الأول الفكر المقاصدي عند أبرز الأصوليين، ودرست في الثاني الكيفية التي تصور بها ابن عاشور قيام «علم المقاصد». وتحت هذا الفصل مبحثان: عرفت في الأول بشخصية ابن عاشور وبينت في الثاني مقصود ابن عاشور بـ«علم مقاصد الشريعة».

وخصصت الباب الثاني لاستخلاص نظرية المقاصد انطلاقًا من فقه ابن عاشور وتنظيره، تناولت الفقه من خلال فصلين يندرج تحت كل منهما مباحث فقهية. وعرضت في التنظير لحاصل النظرية، وكان ذلك هو الفصل الثالث من هذا الباب، الذي تضمن مبحثين: الأول هو مبحث المقاصد العامة، والثاني هو مبحث المقاصد الخاصة.

أما الباب الثالث، وهو الباب الأخير، فقد خصصته لدراسة تحليلية تقويمية للنظرية. وهكذا تناولت في الفصل الأول مفاهيمها النظرية، وعالجت في الثاني وسائلها المنهجية، وبينت في الثالث منزلتها من الفكر المقاصدي السابق عليها.

وضمنت خاتمة البحث أهم النتائج التي خلصت إليها.

وأسأل الله تبارك وتعالى أن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، إنه سميع مجيب، وهو ولينا، وعليه توكلنا، وإليه المصير.

الباب الأول

الفكر المقاصدي من علم الأصول إلى «علم المقاصد»

يتناول هذا الباب التمهيد لدراسة نظرية المقاصد عند ابن عاشور، لأن بيان منزلتها يتوقف على استيعاب تام لواقع الفكر المقاصدي في علم أصول الفقه. وأعني بمصطلح الفكر المقاصدي، تلك الإمكانات العلمية المتصلة بمقاصد الشريعة التي يُتوسل بها في فقهها، تفسيرًا لنصوصها وتعليلاً لأَحكامها واستدلالاً عليها.

تناول علماء الأُصول هذا الفكر تناولاً مباشرًا في إطار دراستهم للقياس، وخاصة عند تقسيمهم للعلة بحسب قصد الشارع، وأنها ضروريات وحاجيات وتحسينيات. وكان ذلك منشأ في اعتبارهم مبحث المقاصد مبحثًا من مباحث علم الأُصول. استمر هذا الاعتبار متداولاً بين الأُصوليين إلى أن طلع محمد الطاهر بن عاشور بدعوته الرامية إلى تطوير مبحث المقاصد في كل علم الأُصول، والبحث له عن وضع آخر هو وضع «علم مقاصد الشريعة».

لهذا كان لا بد من بيان الكيفية التي تناول بها الأُصوليون الفكر المقاصدي في أبحاثهم من جهة، والنظر من جهة أُخرى في دعوىٰ تأسيس «علم المقاصد الشرعية»، ويبدو من الجهتين الإطار الموضوعي والسياق المنهجي لنظرية ابن عاشور في المقاصد. وقد ترتب على هذا تقسيم الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: الفكر المقاصدي عند الأُصوليين.

الفصل الثاني: ابن عاشور و«علم مقاصد الشريعة».

الفصل الأول

الفكر المقاصدي عند الأصوليين

يقدم هذا الفصل الكيفية التي درس بها الفكر المقاصدي، سواء في أبرز المصادر الأولى للأصوليين أو في مصادر فقهاء الشريعة منهم. وهكذا قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الفكر المقاصدي في مصادر علم الأصول الأولى.

المبحث الثاني: الفكر المقاصدي في مصادر فقهاء الشريعة من الأصوليين.

المبحث الأول: الفكر المقاصدي في مصادر علم الأصول الأولى

أمران لعلهما أبرز ما يستند عليه الفكر المقاصدي، سواء كان معاني منصوصة أو أصولاً مصلحية، وهما التعليل والقرائن. يبدو ذلك عند النظر إلى واقع هذا الفكر في مصادر علم الأصول الأولى.

المطلب الأول: الفكر المقاصدي: معاني منصوصة وأصول مصلحية

يتحصل الفكر المقاصدي إما في المعاني المنصوصة أو في الأصول المصلحية وهذا ما يظهر عند كل من الجويني والغزالي.

أولاً: الجويني (ت: ٤٧٨)

يعد الجويني في طليعة المبرزين في هذا الفكر، ومن المظاهر الكثيرة لذلك تعليله للتيمم ورده على مذهب الكعبي في قوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[1]. تأسس كل من التعليل والرد على مقصدين هما: «إقامة الدربة

(١) الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ، ١/ ٢٩٥.

في إقامة وظيفة الطهارة»[٢] بالنسبة للتعليل، و«الاستحثاث على مكارم الأخلاق، ووضع الاستصلاح ينافي إيجاب ذلك على الكافة»[٣] بالنسبة للرد. يمثل المقصدان أصلان من أصول الشريعة التي يقسمها الجويني إلى خمسة أقسام:

ـ **القسم الأول**: أصول يؤول معناها العقلي إلى أمر ضروري تقوم عليه الحياة، منها أصل حفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها وهو الأصل المعلل لوجوب القصاص في الشريعة.

ـ **القسم الثاني**: أصول تتعلق بالحاجات العامة في الحياة ولا تنتهي إلى حد الضرورة، وهذه الأصول الحاجية هي علة بعض التصرفات الشرعية[٤].

ـ **القسم الثالث**: أصول ليست ضرورية ولا حاجية عامة، وإنما هي من قبيل التحليل بالمكرومات والتخلي عن نقائصها مثل مقاصد الطهارات.

ـ **القسم الرابع**: وهي الأصول التي لا تتعلق بالضروري ولا بالحاجي العام، بل بالمندوب، فهذا القسم هو «كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه، في أن الغرض المخيل: الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها بل ورد الأمر بالندب إليها»[٥].

ـ **القسم الخامس**: أصول لم يظهر للناظر فيها معنى أصلاً، بل يندر تصويره، وتعني هذه الندرة في نظر الجويني أن الأصل في أحكام الشريعة هو معقولية معناها، سواء أكانت تلك الأحكام من العبادات أو من العادات والمعاملات، فالعبادات البدنية ربما قد يسارع بعض أهل النظر الشرعي إلى إلحاقها بالقسم الأخير وهذا ما لا يراه الجويني، لأنه «لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٩١٣.
(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٩٣٧.
(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٩٣١.
(٥) البرهان، ٢/ ٩٢٥ و٩٤٧.

العهد بذكر الله تعالى ينهي عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة»[٦].

ويظهر من عرض هذه التقاسيم الخمسة لأصول الشريعة أن غرض الجويني هو بيان ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح. ويتبين من هذا البيان أنّ الناظر إزاء أصول «قطعية» شرعية، تعتمد في تعليل الأحكام الشرعية، سواء أكانت هذه الأحكام من قبيل العبادات أو من قبيل العادات والمعاملات، ودليل ذلك أن الجويني ينبه قارئ هذه الأصول الخمسة بأنها واردة في سياق «من يقصد منه بغية القطع»[٧].

وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة من جهة طرق إثباتها تبين أن طريقة التوصل إليها هو الاستقراء، أي إن استقراء أحكام الشريعة في العبادات والمعاملات أفاد الجويني أن أصول هذه الأحكام لا تعدو خمسة.

تمثل هذه الأصول الخمسة المقاصد الشرعية غير المنصوص عليها، لأن مقاصد الشريعة منها ما هو غير منصوص عليها ـ وهي الأصول الخمسة السالفة ـ ومنها ما هو منصوص عليه. وإذا كان طريق إثبات الأولى هو الاستقراء، فإن طريق إثبات الثانية هو القرائن.

يؤكد الجويني أن تحديد القصد الشرعي من نصوص الشريعة يستلزم الاستعانة بما يحفّها من قرائن. ويقسم القرائن إلى قسمين: قسم القرائن الحالية، وقسم القرائن المقالية.

١ ـ القرائن الحالية: هذا القسم غير مطرد، ويتعسر ضبطه في جنسه وخاصته، فاحمرار الوجه مثلاً قرينة حالية على الخجل، لكنها غير مطردة، إذ قد يحمر وجه من ليس بخجول.

تحدد هذه القرائن القصد من النصوص الشرعية، إما من جهة تبيين مجملها، أو من جهة تخصيص عامها، أو من جهة تقييد مطلقها[٨].

---

(٦) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٦.

(٧) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٢.

(٨) البرهان، ١/ ٢٦١.

٢ ـ القرائن المقالية: يميز الجويني فيها بين نوعين هما: الاستثناء والتخصيص[٩].

يتشكل عصب تحديد المعاني المقصودة من نصوص الشارع من هذين القسمين من القرائن. إن قوله ﷺ، لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر: «**أينقص الرطب إذا يبس؟**»، فقال السائل: نعم، فقال ﷺ: «**فلا إذن**»[١٠] هو نص شرعي يتضمن معنى مقصودًا لن يستجلى إلا باستحضار المقام الذي ورد في هذا الحديث. يتحدد هذا المقام في نظر الجويني في أن سؤال هذا الرجل وارد في الحال. أي في حال شيوع تحريم ربا الفضل يومئذ، فما كان منه ﷺ إلا أن اهتم به فقال: «**أينقص الرطب إذا يبس؟**» ويعضد هذا الاهتمام ما شاع من تحريم ربا الفضل يومئذ، لذلك رد الرسول ﷺ الجواب إليه بقوله للسائل: «فلا إذن»[١١].

يحدد المقام السالف المعنى المقصود شرعًا، والمتمثل في نقصان الرطب من الثمر عن اليابس، فكان هو علة تحريم بيع الأول بالثاني.

يستخلص من هذا المثال أهمية القرائن في ضبط المقصود من المعاني في نصوص الشرع، إذ بالاستناد عليها تنتفي الاحتمالات في المعاني ويتحدد المقصود منها، أي يتحول الدليل التفصيلي إلى نص بالمعنى الأصولي[١٢].

حاصل القول أن كل من هذه المعاني المقصودة شرعًا المنصوص عليها، أو غير المنصوص عليها، أي المستقرأة، تشكل في نظر الجويني أصولاً تعتمد في الشرع. ولعله النظر الذي يعبر عنه في قوله: «فإن قيل:

---

(٩) المصدر نفسه، ١/ ٣٧٥.

(١٠) رواه أبو داود في كتاب البيوع، والترمذي في كتاب البيوع، والنسائي في كتاب البيوع، وابن ماجة في كتاب التجارة، انظر موطأ الإمام مالك، كتاب البيوع، باب: ما يكره من بيع التمر، ٢/ ٨٣.

(١١) البرهان، ٢/ ٨٠٤.

(١٢) المستصفى، ١/ ٣٨٥.

فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلّته، وأدلة الفقه هي الأدلّة السمعية. وأقسامها نص الكتاب ونص السُنة المتواترة والإجماع... فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلغى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل»(١٣). يفهم من هذا الكلام أنه إذا سلم بظنية معظم أدلة الشريعة، فإن الأساسي عند الأصولي هو «إبانة القاطع في العمل بها»، ويبدو أن المقصود بالقاطع هنا هي تلك الأصول المعتمدة عنده، وهذه الأصول هي مقاصد الشريعة، سواء أكانت غير منصوصة ثبتت بالاستقراء، أو منصوصة حددتها القرائن. ففي ضوء هذه الأصول يتكيف نظر الأصولي إلى أدلة الشريعة التي إن ذكرت فإنما «ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل»(١٤).

والحاصل من هذه اللمحة عن مقاصد الشريعة عند الجويني إنها نوعان: المقاصد الشرعية المستقرأة غير المنصوصة، والتي تشكل أصول المصالح في الشرع، والمقاصد الشرعية المستفادة من القرائن التي تحتف بالنصوص الشرعية.

ثانيا: الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)

يعد كتابه «المستصفى في علم الأصول» أوضح كتاباته الأصوليّة من حيث لغتها، وأنضجها من حيث الخلاصات والنتائج، وهو عين ما يؤكده الغزالي نفسه فقال: «أثبت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم»(١٥).

ومما يمكن أن يستخلص من كلامه في موضوع المقاصد، أنها لا تخلو من نوعين:

---

(١٣) البرهان، ١/ ٨٥.
(١٤) البرهان، ١/ ٨٥.
(١٥) المستصفى، ١/ ٤.

١ ـ مقاصد الشريعة كأصول مصلحية

حدد الغزالي هذه الأصول في سياق حديثه عن المقصود بالمصلحة فقال: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع ومقصود الشارع خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[١٦]. توجد هذه الأصول الخمسة في المرتبة الأولى من ترتيب المصالح، وهي مرتبة الضروريات وتليها تباعًا مرتبة الحاجيات، وهي ما يقع من المصالح والمناسبات مثل تسليط الولي على تزويج كل من الصغير والصغيرة، ثم مرتبة التحسينيات، وهي ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثل تقييد النكاح بالولي، لأن الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لما في ذلك من إشعار بتوقان أنفسهن إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض الشرع ذلك للولي حملاً للخلق على أحسن المناهج[١٧]. ولكل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما يكملها، فمكمل حفظ النفس وهو ضروري: استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشفي، أما مثال مكمل الحاجي: عدم تزويج الصغيرة إلا من كفء وبمهر مثل.

تمثل هذه المصالح، بمراتبها الثلاث ومكملاتها، أساس المعاني المناسبة، قال الغزالي: «المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها... وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبًا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»[١٨]. تعد هذه المعاني المناسبة أحد مدارك الأدلة التي تعتمد في التعليل والاستدلال. فقد ورد، على سبيل المثال، عن الشارع تحريم القضاء في حال الغضب. واختلف في تعليل هذا الحكم حتى يعدى إلى

---

(١٦) المصدر نفسه، ١/ ٢٨٦.

(١٧) المستصفى، ١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(١٨) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، بغداد: مطبعة الإرشاد، تحقيق أحمد الكبيسي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ص ١٥٩.

غير الغضب، قال الغزالي: «ومن الطرق المسلطة على هذا النوع من التصرف طلب المناسبة، إذ يقال: الغضب لا يخلو: إما أن يُناط تحريم القضاء به لعينه، أو يُناط بما يتضمنه: من دهشة وضعف نظر، وتعليله بعينه تحكم محض لا مناسبة فيه، وإضافته إلى ما يتضمن مناسب لتصرفات الشرع ورعاية مصالح الخلق فكانت الإضافة إلى ما يتضمنه أولى»[١٩].

٢ ـ مقاصد الشريعة كدلالات مقصودة

ينحصر هذا النوع من المقاصد في نظر الغزالي فيما يُستفاد من دلالات النصوص الشرعية. إنها إما نصوص لا تقبل الاحتمال في دلالاتها، فيتحدد القصد الشرعي منها بمعرفة وضعها اللغوي، وإما نصوص تتطرق إليها الاحتمالات، ولا تكفي معرفة الوضع اللغوي في تحديد قصد الشارع منها. وهنا يُعمد إلى القرائن المحتفة بها من أجل ضبط معناها المقصود.

تنحصر هذه القرائن في ثلاثة أنواع:

أ ـ قرائن لفظية: مثل الألفاظ المكشوفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، والحق هو العشر.

ب ـ قرائن عقلية: وهي المحددة للقصد من قوله تعالى مثلاً: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٣].

ج ـ قرائن حالية: وهي الإشارات والرموز والحركات والسوابق واللواحق. تتأبى مظاهر هذا النوع على «الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد أو توجب ظنًا»[٢٠].

---

(١٩) شفاء الغليل، ص٦٦.

(٢٠) المستصفى، ١/ ٣٤٠.

تتحكم هذه القرائن في سياقات مقالات النصوص وتوجه مقامات أحوال ورودها أو نزولها، وفي ضوئها يستجلى القصد الشرعي من النص. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]. فهذا النص وارد في المقام الحالي الآتي: إن غالب الأمر «جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمرًا مقطوعًا به لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه: لكونه مانعًا من السعي الواجب»(٢١). واضح من سياق هذا النص أن المعنى المقصود منه هو بيان أمر الجمعة لأن النص سيّق لذلك، أما الحكم الشرعي الذي تضمنه فهو النهي عن البيع وقت النداء إلى الجمعة، والنهي عن البيع هنا هو غير منهي عنه لعينه، لأن الآية ـ كما سلف ـ سيّقت لمقصد محدد هو بيان أمر الجمعة، فتناولت البيع «من الوجه الذي يتعلق به، وهو تضمنه ترك السعي الواجب»(٢٢).

حدد هذا السياق المعنى المقصود من الآية فكان بمثابة مناط للحكم الشرعي الذي تضمنته الآية، ذلك أن المفهوم منه هو ترك ما يمنع السعي الواجب، وهذا عام كما يشمل البيع يشمل غيره، والآية لم تتضمن ما يمنع السعي الواجب إلا البيع. وإذا ثبت هذا المناط جاز اعتماده في تعليل النهي عن البيع وقت النداء، كما جاز أيضًا اعتماده في الاستدلال.

أما التعليل فيقال: إن علة هذا النهي هو كونه مانعًا من السعي الواجب، وأما الاستدلال فيقال: يحرم ما عدا البيع وقت النداء، مثل الإجارة والنكاح وغير ذلك من الأقوال والأعمال، لأنها مانعة أيضًا من السعي الواجب.

حاصل القول في هذا النوع من مقاصد الشريعة أن القرائن ممثلة في المقام، بقدر ما تحدد معاني النصوص تكون أيضًا مناطًا لأحكامها.

---

(٢١) شفاء الغليل، ص ٥٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

المطلب الثاني: جديد البحث في الفكر المقاصدي

يتمثل الجديد بعد الجويني والغزالي فيما جاء به كل من الرازي والآمدي.

أولاً: فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)

يذكر مترجموه أنه كان يحفظ كُلًّا من «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري، و«المستصفى في علم الأُصول» للغزالي، وكتابه «المحصول في علم أصول الفقه» بمثابة موسوعة في هذا العلم. وإذا كان للرازي من فضل في موضوع المقاصد الشرعية فإنما يتمثل في أمرين أساسيين.

١ ـ دفاعه الرزين عن تعليل أحكام الشريعة(٢٣).

٢ ـ وإشارته إلى أهمية القرائن في نقل الاستدلال بالخطاب الشرعي من الظن إلى القطع، قال الرازي: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»(٢٤). ولئن كان هذا الأمر مُسلمًا قبل الرازي وبعده، فإن فائدته هنا تتمثل في مجرد الإلحاح عليه لصلته بمقاصد الشارع من خطابه.

ثانيًا: سيف الدين الآمدي (ت: ٦٣١هـ)

ما قيل عن الرازي يقال أيضًا عن الآمدي، فكتابه «الإحكام في أصول الأحكام» هو تلخيص مرفق بتحرير لمحل النزاع لما جاء في كل من «المعتمد» للبصري و«البرهان» للجويني و«المستصفى» للغزالي.

---

(٢٣) الرازي فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ٢/٣٨٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ١/١٤٠ و١٧٢ ـ١٧٨.

إلا أن الجديد عنده في موضوع مقاصد الشريعة هو إدخاله أصول المصالح الشرعية في الترجيح بين الأقيسة[٢٥] وتصريحه بحصر أصول المصالح الضرورية في خمسة، وهي حفظ النفس وحفظ العقل وحفظ الدين وحفظ المال وحفظ النسل. قال: «والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرًا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٢٦].

المبحث الثاني: الفكر المقاصدي في مصادر فقهاء الشريعة من الأصوليين

يمكن استجلاء جملة من المحددات التي كيفت البحث في مقاصد الشريعة في هذا النوع من الكتابات، مما كان له أثر في فقه أصحابها للشريعة.

المطلب الأول: محددات في الفكر المقاصدي

تبرز هذه المحددات عند كل من العز والقرافي والطوفي.

أولاً: العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)

يمثل العز حضورًا كبيرًا في الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر. صنف من بين ما صنفه كتاب «المصالح والمفاسد»[٢٧]، كما يذكر ابن عاشور أنه ألف كتابًا سماه «الشجرة»[٢٨]. إلا أن كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»[٢٩] هو منشأ شهرته. صاغ العز الفكرة المحورية التي

---

(٢٥) الآمدي سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة ١٩٨٣م، ٤/ ٣٧٦.

(٢٦) المصدر نفسه ٣/ ٣٩٤.

(٢٧) التنبكتي أحمد بابا السوداني، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ٢٩٥.

(٢٨) علمت وأنا في طبع هذا البحث أن الكتاب قد حُقق وطبع.

(٢٩) بيروت، لبنان: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

يقوم عليها هذا المؤلف كما يأتي: إن المقصود الشرعي الأول هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة، وانبنت هذه الفكرة على ثلاثة أمور: **أولاً** اتفاق الخلق قبل وبعد ورود الشرع على تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة، **ثانيًا**: طريق معرفة المصالح والمفاسد الدنيوية والأُخروية هو نصوص الشريعة والاستدلال الصحيح منها، **ثالثًا** طريق معرفة المصالح الدنيوية ومفاسدها وأسبابها هو الضرورة والتجربة.

حدد العز في ضوء هذه الفكرة الأساسية غرضه من هذا الكتاب بقوله: «بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات الشرعية لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعىٰ العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وبيان ما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم إليه، والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»[٣٠].

يتناول العز، على هدي من هذه الأغراض، موضوع مصالح الأنام، وسار ذلك في اتجاهين رئيسيين: عني الأول بتحديد جملة من المفاهيم في تفكيره التشريعي، وعني الثاني بامتدادات تلك المفاهيم في نظره لبعض قضايا الشريعة.

١ ـ محددات التفكير التشريعي عند العز بن عبد السلام

أبرز هذه المحددات ما يأتي:

ـ عزة وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة في الدنيا.

ـ ازدواج النظر الدنيوي والأُخروي للمصالح والمفاسد.

ـ تراتب المصالح والمفاسد.

ـ القطع والظن في تحصيل المصالح ودرء المفاسد.

---

(٣٠) قواعد الإحكام، ١/ ١٠.

١ ـ ١ عزة وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة: يرى العز أن النظام الذي أقيم عليه العالم والذي يدل عليه حديث: «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات»[٣١]، يقتضي أنه ما من مفسدة إلا وتختلط بها مصلحة. وتمشيًا مع هذا النظام اتجهت فطرة الإنسان وطبعه إلى الترجيح بين المصالح والمفاسد ترجيحًا قائمًا على جلب المصالح الراجحة، ودرء المفاسد الراجحة أيضًا[٣٢].

١ ـ ٢ ازدواج النظر الدنيوي والأُخروي للمصالح والمفاسد: يميز العز في المصالح والمفاسد بين ما كان دنيويًا، وهي الأمور التي تدعو إليها الضروريات أو الحاجات أو التتمات والتكملات، وبين ما كان أُخرويًا وهو الحصول على الثواب والنجاة من العقاب أو الحصول على العقاب وتفويت الثواب[٣٣].

١ ـ ٣ تراتب المصالح والمفاسد: يرتب العز المصالح الدنيوية إلى ثلاثة مراتب: الأولى وهي مرتبة الضروريات مثل المأكل والمسكن والملبس وغير ذلك، والثانية وهي مرتبة الحاجيات وهي مرتبة متوسطة بين الأولى والثالثة، التي هي مرتبة التتمات والتكملات، مثل المآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات والقصور الواسعات ونكاح الحسناوات[٣٤].

أما مراتب مصالح الآخرة فثلاثة أيضًا: المرتبة الأولى وهي الضروريات مثل فعل الواجبات واجتناب المحرمات، المرتبة الثانية وهي فعل السنن المؤكدات الفاضلات، وتتنزل منزلة الحاجيات، المرتبة الثالثة وهي التتمات والتكملات، وهي المندوبات.

---

(٣١) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها، مطبوعات محمد علي صبيح، ٨/ ١٤٢ وأبو داود في كتاب السُنة، والترمذي في كتاب الجنة، والنسائي في كتاب الإيمان، والدارمي في كتاب الرقاق.

(٣٢) القواعد ١/ ١٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ٢/ ٧٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ٢/ ٧١.

١ ـ ٤ **القطع والظن في تحصيل المصالح والمفاسد**: يتناول العز تقسيم المصالح إلى ثلاثة أضرب: الأول: المصالح الأخروية، وهي متوقعة الحصول لأن كل أحد يجهل خاتمته. والثاني: المصالح الدنيوية، وهذا الضرب قسمان: أولهما ناجز الحصول مثل المصالح الناشئة عن الأكل والشرب وما ماثل ذلك، وثانيهما متوقع الحصول مثل الإتجار لتحصيل الأرباح، والثالث المصالح المتضمنة للتعجيل والتأجيل، مثل الكفارات والعبادات الماليات، فإن مصالحها العاجلة لقابليها والآجلة لباذليها. فما كان من هذه المصالح عاجلاً فهو ناجز الحصول، أما ما كان آجلاً فهو متوقع الحصول، وما قيل عن المصالح يقال أيضًا عن المفاسد(٣٥).

٢ ـ ٢ **امتدادات مفاهيم المقاصد في التفكير التشريعي للعز**: تلك كانت أبرز المحددات التي كيفت ووجهت تفكير العز بن عبد السلام إزاء جملة من قضايا الشريعة، وهذا هو الاتجاه الثاني الذي سار في ضوئه تناول موضوع المصالح والمفاسد عنده.

وأختار لبيان هذا الاتجاه مثالين: أحدهما يتعلق بتعليل الشريعة، والثاني يتصل بتوظيف المقاصد الشرعية كأداة من أدوات الاستدلال على الأحكام الشرعية.

٢ ـ ١ **تعليل الشريعة**: يرى العز شمولية التعليل بجلب المصالح ودرء المفاسد لكل أحكام الشريعة، وفي هذا يقول: «الشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإن سمعت الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه، أو شرًا يزجرك عنه، أو جمعًا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثًا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثًا على إتيان المصالح»(٣٦).

يعلل العز بهذه الفكرة الكلية كل أحكام الشريعة ولا يفتأ مكررًا لها

---

(٣٥) القواعد، ١/ ٤٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ١/ ١١.

في أكثر من موضع من كتابه، يقول مثلاً: «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم»[37]، بل إنه في ضوئها يعلل القسم التعبدي أو غير المعقول في الشريعة، وفحوى هذا التعليل هو تحصيل مصالح الطواعية والإذعان للرب سبحانه[38].

٢ ـ ٢ **الاستدلال على أحكام الشريعة**: أما المثال المتعلق بالاستدلال على الأحكام الشرعية فيورده انطلاقًا من مقاصد الشريعة، وذلك في سياق حديثه عن تعذر العدالة في الولاية العامة والخاصة، يجوز في هذه الحالة تولية أقل الولاة فسوقًا وأتى بأمثلة لذلك[39].

حاصل النظر في هذين الاتجاهين اللذين حددا موضوع المصالح، إلحاح العز على ضرورة التوسل بمقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد سواء عند تعليل أحكامها أو الاستدلال عليها، كما يتبين أيضًا أن الهاجس الذي استبد به هو تفسير نصوص الشريعة على ضوء مقاصدها دون الوقوف عند ظواهر نصوصها، بل يتحتم النفاذ إلى معلولاتها ومقاصدها.

ثانيًا: شهاب الدين القرافي (ت: ٦٨٥هـ)

وهو تلميذ من تلامذة الشيخ العز بن عبد السلام، من بين ما يستوقف الباحث في تراث القرافي هو تلك الإمكانات العقلية التي يتوفر عليها هذا الأصولي الفذ، فهو بقدر ما دفع بما قاله شيخه في المقاصد والمصالح خطوات سديدة إلى الأمام، بقدر ما كانت هذه الخطوات العلمية متميزة بالتحرير التام للقواعد والتنظيم المحكم للنظريات، تتضح هذه المعالم العلمية في حديثه عن تصوره لأصول وفروع الشريعة حيث يقول: «الشريعة المعظمة اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما

(٣٧) القواعد، ١/ ٧٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ١/ ٢٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ١/ ٨٥ ـ ٨٧. وانظر كلًا من المثال الخامس وما جاء في قاعدة المستثنيات من القواعد الشرعية، ٢/ ١٦٢.

المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ. . . وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات المجتهدين. والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه. . . ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإنما اتفقت الإشارة إليه هناك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل»(٤٠).

يستشف من هذا الكلام تأكيد القرافي على أفضلية القواعد الفقهية على القواعد اللغوية الأصولية، ومنشأ هذه الأفضلية اشتمال الأولى على «أسرار الشرع وحكمه»(٤١)، وتلك إشارة ذكية استثمرها استثمارًا كاملاً كل من رام تجديد النظر في مباحث علم الأصول، مثل الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والإمام الشاطبي من القدماء، ومحمد الطاهر بن عاشور من المحدثين.

إن السمة المميزة للكتابة الأصولية للقرافي، وخاصة في كتابه «الفروق»، هو بيان أصول الشريعة في ضوء ما سماه بـ«أسرار الشرع وحكمه»، يصور هذه الوجهة من النظر بالغ التصوير العنوان الآخر لكتاب الفروق: «كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية»(٤٢)، وأسرار الشريعة وحكمها هي في العمق المناسبات المصلحية، أي «ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة، فالأول كالغنى لوجوب الزكاة، والثاني كالإسكار علة لتحريم الخمر»(٤٣).

يرتب القرافي المناسب المصلحي إلى ثلاث مراتب: المرتبة الأولى مثل الكليات الخمس وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسب وحفظ

---

(٤٠) القرافي شهاب الدين، الفروق، ١/ ٢ ـ ٣.

(٤١) المصدر نفسه، ١/ ٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ١/ ٤.

(٤٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، القاهرة، مصر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٣٩٧.

العقل وحفظ المال، وقيل حفظ العرض، المرتبة الثانية وهي مرتبة الحاجيات مثل تزويج الولي الصغيرة، فإن النكاح غير ضروري لكن تدعو الحاجة إليه في تحصيل الكفء لئلا يفوت، والمرتبة الثالثة: مرتبة التتمات، ويندرج تحتها ما كان حاثًا على كريم الأخلاق، مثل تحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادات عن العبيد(٤٤).

ومن النقط الجديدة عند الإمام القرافي هو تمييزه بين المقامات المختلفة للتصرفات النبوية، وهو تمييز في غاية الأهمية لأن الاستدلال بنصوص السنّة يستلزم استيعابًا تامًّا للمقام الذي ورد فيه هذا النص أو ذاك من نصوصها. ومنشأ هذا التمييز هو مراعاة مقاصد نصوصها التي تختلف باختلاف مقاماتها، فمقامات التبليغ والفتوى تباين مقامات القضاء والإمامة(٤٥).

ومن الإضافات التي تميز بها بحث القرافي في موضوع المقاصد الشرعية، تدقيقه العميق في قاعدة الوسائل والمقاصد، والمستخلص منها أن الأساسي في النظر الشرعي هو أولوية المقاصد على الوسائل، ففي ضوء الأُولى تقاس الثانية. ذكر القرافي هذه القاعدة ضمن حديثه عن الأدلة الشرعية، ويعني بها سد الذرائع أي «حسم وسائل الفساد دفعًا له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل»(٤٦)، وكما يجب سد الذرائع يجب أيضًا فتحها(٤٧).

تُحَكِّمُ هذه القاعدة في أحكام الشريعة، فعلى قدر إفضاء الوسيلة إلى المقصد الشرعي تأخذ حكمها من حرمة أو كراهة أو وجوب أو ندب، قال القرافي: «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٩١.
(٤٥) الفروق، الفرق ٣٦: ١/ ١٠٦.
(٤٦) الفروق: ٢/ ٣٢، وتنقيح الفصول ص ٤٤٨.
(٤٧) الفروق: ٢/ ٣٣، وتنقيح الفصول ص ٤٤٩.

أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة... وكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة»[(٤٨)].

ومجمل القول أن كُلًّا من الاعتماد على المصالح الكلية والتمييز بين مقامات الذرائع، شكلت كلها أبرز محددات الفكر المقاصدي عند القرافي، فقد بنى، على سبيل المثال، أكثر فروقه بين القواعد على فكرة المصالح، من ذلك الفرق العاشر والمائة الذي بيَّن قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف، قال القرافي: «هذا الفرق مبني على قاعدة، وهي أن الأفعال قسمان: منها ما يشمل فعله على مصلحة مع قطع النظر عن فاعله كرد الودائع وقضاء الديون... ونحوها، فيصح في جميع ذلك النيابة إجماعًا، لأن المقصود انتفاع أهلها بها، وذلك حاصل ممن هي عليه لحصولها من نائبه، ولذلك لم تشترط النيات في أكثرها، ومنها ما لا يتضمن مصلحته في نفسه، بل بالنظر إلى فاعله كالصلاة، فإن مصلحتها الخشوع والخضوع... وذلك إنما يحصل فيها من جهة فاعلها، فإذا فعلها غير الإنسان فاتت المصلحة التي طلبها صاحب الشرع، ولا توصف حينئذ بكونها مشروعة في حقه، فلا تجوز النيابة فيها إجماعًا. ومنها قسم متردد بين هذين القسمين، فاختلف العلماء رحمهم الله في أي الشائبتين تغلب عليه كالحج، فإن مصالحه تأديب النفس بمفارقة الأوطان وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من المحيط وغيره، لتذكر المعاد والاندراج في الأكفان... وهذه مصالح لا تحصى ولا تصلح إلا للمباشر كالصلاة في حكمها ومصالحها، فمن لاحظ هذا المعنى، وهو مالك رضي الله عنه ومن وافقه قالوا: لا تجوز النيابة في الحج. ومن لاحظ الفرق بين الحج والصلاة ومشابهة النسك في المالية، فإن الحج لا يعرى عن القربة المالية غالبًا في الإنفاق في الأسفار قال: تجوز النيابة في

---

(٤٨) الفروق: ٢/ ٣٣، وتنقيح الفصول ص ٤٤٩.

الحج. والشائبة الأولى أقوى وأظهر، وهي التي تحصل في الحج بالذات، والمالية إنما حصرت بطريق العرض كما تحصل فيمن احتاج للركوب إلى الجمعات فاكترى لذلك، فإن المالية عارضة في الجمعات، ولا تصح النيابة فيها إجماعًا، فكذلك ينبغي في الحج وهو الأظهر، وبه يظهر رجحان مالك رَحِمَهُ اللَّهُ على غيره، والله سبحانه أعلم»[٤٩].

واضح من هذا النقل الطويل، أنه لا يحتاج إلى تحليل وشرح، فهو معبر عن نفسه بنفسه، وموضّح أن قاعدة المصالح أساس الفرق بين ما تصح النيابة فيه وبين ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف، كما هو مبين أيضًا أن القاعدة نفسها هي التي اعتمدها القرافي في ترجيح مذهب مالك في هذه المسألة.

والحاصل أن الأمثلة الكثيرة التي تبين تكييف المقاصد لتفكير القرافي لا تعوز الباحث. فالاستدلال بالمصالح الكلية مثل أداة استدلالية، مثلًا، على جواز الدين في المسلَم إذا كان مرفوقًا بشروطه[٥٠].

ثالثًا: نجم الدين الطوفي (ت: ٧١٦هـ)

عرف هذا الرجل باستقلالية فكرية سببت سوء صلته ببعض علماء عصره، فكان من تبعاتها السيئة اتهامه بالتشيع والرفض، ولعله اتهام كان سببًا من أسباب جهل معظم العلماء بهذه الشخصية. فقد كان الطوفي معروفًا عند علماء الحنابلة وفقهائهم، واستمرت هذه الشهرة حتى أواخر القرن العاشر الهجري، بل عُدَّ في نظر بعضهم إمامًا مجتهدًا ذا رأي. وبعد هذا التاريخ لحق الجهل بشخصية الطوفي، حتى إذا شارفنا بداية القرن العشرين من الميلاد انتدب جمال الدين القاسمي نفسه، فجرد شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»[٥١] من شرحه الأربعين النووية وأخرج ذلك الشرح

---

(٤٩) الفروق، ٢/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٥٠) الفروق، ٣/ ٣٩١.

(٥١) الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق: ٢/ ١٧١، ورواه أيضًا ابن ماجة في كتاب الأحكام، وأحمد في مسنده.

عبارة عن رسالة حول رعاية الشرع للمصالح[٥٢]. ثم علق عليها منوهًا بقيمتها العلمية دون إبداء ملاحظات نقدية إزاء ما طفحت به من آراء حول تقديم المصلحة على النص. ونقلها محمد رشيد رضا في مجلة المنار في الجزء العاشر من المجلد التاسع الصادر في شوال ١٣٢٤هـ، وأكتوبر ١٩٠٦م. أثار نشر هذه الرسالة مناقشات عميقة في موضوع المصالح، وكانت مبعثًا من بواعث انبعاث التأليف في الموضوع.

أراد الطوفي في شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار» إقامة النظر الشرعي على فكرة كلية تتمثل فيما يأتي:

لما كان مقصد الشارع الأول هو جلب المصلحة ودرء المفسدة وجب تقديم الأولى ومراعاتها في باب المعاملات والعادات حتى ولو في حال معارضتها لكل من النص الشرعي والإجماع.

تُؤسِّسُ ـ في نظره ـ هذه الفكرة الكلية القطعية نظر المجتهد إلى المصالح، قال: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى»[٥٣].

يستدل الطوفي على هذا التأسيس بقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»، فالشارع نفى نفيًا عامًا كل ضرر ومفسدة، فكان هذا المعنى مقدمًا على سائر المعاني الأُخرى المستفادة من أدلة شرعية أُخرى، فلو فرض تضمن بعض الأدلة الشرعية ضررًا فلا يخلو الأمر، إما أن ننفيه عن الشرع جمعًا بين تلك الأدلة والحديث السالف، وإما أن لا ننفيه فنكون قد عطلنا أحد أدلة الشريعة، «وهو هذا الحديث ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»[٥٤].

تباين هذه الوجهة من النظر ـ في منظور الطوفي ـ طريق القول بالمصالح المرسلة، بل هي «أبلغ من ذلك... هي التعويل على النصوص

---

(٥٢) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص٧١ و٧٤ و١٢٠.

(٥٣) المصلحة ونجم الدين الطوفي، ص١٨.

(٥٤) المرجع نفسه، ص١٦.

والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام. . . لأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل»(٥٥).

ويبدو أن أساس هذه الوجهة من النظر يتمثل في تمييز الطوفي بين ما سماه المقاصد والوسائل. فالمصلحة هي المقصد الشرعي في باب المعاملات، أما الأدلة الشرعية الأخرى فوسائل مساعدة على تحقيق هذا المقصد. إن التقديم للمقصد على الوسيلة ليس تعطيلاً لها بما في ذلك أقواها وهي النص والإجماع، بل إنه تقديم «بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما»(٥٦).

المطلب الثاني: مكانة الفكر المقاصدي عند فقهاء الشريعة

هيمن الفكر المقاصدي في فقه الشريعة لدى ثلة من علماء الأصول. وهو ما سيتبين عند كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والشاطبي.

أولاً: ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)

تسري روح مراعاة المقاصد الشرعية في كل الفكر التشريعي لهذا الإمام الفذ، فما من حكم شرعي إلا ويهدف في نظره إلى تحقيق مصلحة ودرء مفسدة، قال: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»(٥٧).

ينتقد ابن تيمية، انطلاقًا من مراعاة المقاصد الشرعية، حصر الأصوليين المصالح الكلية في الضروريات الخمس، دون انتباه إلى أنواع

(٥٥) المصلحة ونجم الدين الطوفي، ص ٣٥ و٤٣.

(٥٦) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٥٧) ابن تيمية، الفتاوى، الرباط: مكتبة المعارف، ٢٠/٤٨.

أُخرى من المصالح، وفي ذلك يقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أُخروية ودنيوية، وجعلوا الأُخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمره به ونهى عنه: حفظًا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ماجاءت به الشريعة من المصالح»(٥٨).

يكشف هذا النص عن انتباه كامل من لدن ابن تيمية لأنواع أُخرى من المصالح، لعل أبرزها ما عبر عنه بـ«حقوق المسلمين بعضهم على بعض»، ويبدو أن هذا الانتباه يعضد مسلك من أدخل العدل وحقوق الفرد وحريته ضمن المقاصد الضرورية للشريعة(٥٩).

ومما يذكر لابن تيمية في موضوع مقاصد الشريعة تقسيمه للذرائع بحسب القصد إلى المفسدة، وبحسب الإفضاء إليها، وأيضًا بحوثه المستفيضة عن الحيل.

ولعل هذا الاستيعاب التام لأهداف الشرع، وتلك المعرفة المتبصرة بعدل الشريعة ورحمتها هما اللذان دفعا ابن تيمية إلى القول بأن القياس

---

(٥٨) الفتاوى، ٣٢/ ٢٣٤.

(٥٩) أحمد الخمليشي، وجهة نظر، البيضاء: مطبعة النجاح، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ و٣٠٠.

الصحيح لا يعارض النص الصحيح. القياس الصحيح عنده يقوم على تبين مقاصد الشريعة، تبينًا يستحيل معه أن يناقض نصًا شرعيًا صحيحًا، يقول ابن تيمية: «إن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم»(٦٠). وكأن ابن تيمية في هذا النص يشير إلى ما سيُعرف حديثًا، مع محمد الطاهر بن عاشور، بـ«علم مقاصد الشريعة».

يتناول ابن القيم على هدي، من هذه الوجهة النظرية مقاصد الشريعة.

ثانيًا: ابن القيم (ت: ٧٥١هـ)

إذا تماثلت وجهة نظر ابن القيم في موضوع المقاصد مع وجهة نظر شيخه ابن تيمية، فإن الذي يذكر له هنا هو تعميق تلك الوجهة، وإغناءها بنظرات مقاصدية جديدة.

تقوم الشريعة في نظر ابن القيم على الحكم والمصالح، حيث يقول: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده»(٦١).

خلع تأسيس الشريعة على الحكم والمصالح طابع المعقولية عليها، فجعل حسنها مركوزًا في العقل(٦٢). لكن هل توجد مصلحة ومفسدة

---

(٦٠) ابن تيمية، **القياس في الشرع الإسلامي**، بيروت، لبنان: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٥٥.

(٦١) ابن تيمية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، بيروت، لبنان: دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٣/ ١٤.

(٦٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، ٢/ ٢.

خالصتين؟ وهل توجد مصلحة مساوية لمفسدة؟ وحتى في حال وجودها فما هو حكمها؟

أما المسألة الأُولى فثار حولها الاختلاف، حيث توزعت الآراء بين مثبت ومانع ومفصل. وأما المسألة الثانية فأجاب عنها ابن القيم بأن مساواة المصلحة للمفسدة هو قسم لا وجود له ليستخلص من هذا الجواب الخلاصة الآتية:

«الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت، وإن تزاحمت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدم أكملها وأهمها وأشدها طلبًا للشارع»(٦٣).

راح ابن القيم، انطلاقًا من هذا النظر، يعلل أحكام الشريعة(٦٤) بما في ذلك أحكام الشرع التعبدية حيث قال في شأنها: «وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»(٦٥).

ولماكانت أي شريعة، ومنها شريعة الإسلام، نصوصًا تعين تحديد إرادة الشارع منها وقصده. وهذا هو الفقه الحقيقي المراد عند ابن القيم، إنه «قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه»(٦٦).

يتحتم، اتباعًا لهذا النظر، على الباحث أن لا يحدد الفقه النظري في ضبط المقصود من معاني النصوص على وضعها اللغوي، بل يجب عليه أن يتبين مقصودها، ووسيلة ذلك هو الانتباه إلى مقاماتها التي سيقت في

---

(٦٣) إعلام الموقعين، ٢/ ٨٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ١/ ٩٧ و٢١٥ و٣١٨، و٣/ ٥٣. وانظر للمؤلف نفسه: الفوائد، مصر: مطبعة الإمام، بدون تاريخ، ص ١٨٤. وانظر أيضًا: بدائع الفوائد، بيروت: دار الكتب العربية، ٢/ ١٨٨ و١٩٨ و٤/ ١٦٠.

(٦٥) إعلام الموقعين، ٢/ ٨٨.

(٦٦) إعلام الموقعين، ١/ ٢٤١.

إطارها، وهذا الانتباه كفيل في نظر ابن القيم من تبيين المجمل وتحديد المحتمل من معاني الألفاظ، ومن تخصيص عامها، وتقييد مطلقها وتنويع دلالاتها[٦٧]. يشكل كل من البيان والتقييد والتخصيص والتنوع طريقًا لتحديد قصد الشارع وإرادته من نصوصه، قال ابن القيم: «اللفظ الخاص قد ينتقل إلى عموم العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة[٦٨] سمى ابن القيم هذا المسلك من النظر بـ«الفقه الحي الذي يدخل على القلوب بغير استئذان»[٦٩].

إن المسلك الصحيح في ضبط مقاصد نصوص الشرع يقتضي عدم تحميلها فوق ما أريد بها، «ولهذا كانت معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ أصل العلم وقاعدته وأخيته التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئًا من معاني ألفاظه عنها، ولا يدخل فيها، ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها»[٧٠]. وتتفاوت مدارك أهل العلم في هذا المسلك، وارتدت أسباب اختلافهم فيه إلى سببين أساسيين: الأول هومدى الانتباه إلى السياق والإشارة والتنبيه، والثاني هو مدى القدرة العقلية على النظر الكلي لنصوص الشريعة. سببان يكون كل منهما مسلكًا في «فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن لا يشعر بارتباط هذا بهذا»[٧١].

يذكر ابن القيم ـ استكمالاً لعطاءاته في موضوع المقاصد ـ عنايته بالذرائع والحيل. أما الذرائع فقسمها إلى قسمين: أحدهما أن يكون الفعل أو القول موضوعًا للإفضاء إلى المفسدة كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، «والثاني أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم، إما بقصد أو بغير قصد، فالأول كمن يعقد النكاح قاصدًا به التحليل... والثاني كمن يصلي تطوعًا بغير سبب في

(٦٧) بدائع الفوائد، ٤/ ٩.
(٦٨) إعلام الموقعين، ١/ ٢١٨.
(٦٩) المصدر نفسه، ٣/ ١٢٠.
(٧٠) المصدر نفسه، ١/ ٢٢٠.
(٧١) إعلام الموقعين، ٢/ ٣٥٤.

أوقات النهي... هذا القسم من الذرائع نوعان: أحدهما أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته، والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته»[٧٢]. وكلها أقسام وأنواع عرضها ابن القيم عرضًا مرفوقًا بالشواهد والأمثلة، مستنتجًا أن باب الذرائع هو «أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع أحد أرباع الدين»[٧٣].

أما الحيل، فأبان ابن القيم المحرم منها لمناقضتها لقصد الشارع من التكليف، كما ميز الحيل المحرمة عن الحيل الجائزة التي أوصلها إلى مائة وستة عشرة حيلة[٧٤]، ثم قسمها وبين مراتبها وأمثلة كل قسم منها، وهذه الأقسام باعتبار المقصد والوسيلة أو بحسب القصد بها إلى أخذ حق أو دفع باطل[٧٥].

ثالثًا: الشاطبي أبو إسحاق (ت: ٧٩٠هـ)

يكاد يجمع مؤرخو علم أصول الفقه على اعتبار كتابه «الموافقات في أصول الشريعة» فتحًا جديًدا في علم الأصول. ويفسر هؤلاء اعتبارهم هذا بالموقف الهام الذي قام به الشاطبي «في وضع المنهج الأصولي في صورة متكاملة»[٧٦]، ذلك الموقف الذي «لا يقل أهمية عن صنيع الشافعي في كتابه الرسالة[٧٧]، فإذا كان للإمام الشافعي الفضل في وضع علم أصول

---

(٧٢) المصدر نفسه، ٣/ ١٤٧ ـ ١٤٩.

(٧٣) المصدر نفسه، ٣/ ١٧١.

(٧٤) المصدر نفسه، ٣/ ٣١٧.

(٧٥) إعلام الموقعين، ٣/ ٢٢١ و٤/ ١١٤.

(٧٦) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م، ص ٧٢.

(٧٧) عجيل جاسم النشمي، مقدمات في أصول الفقه، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد الثاني، السنة الأولى، ١٩٨٤م، ص ٧٢.

الفقه «قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»[78]، فإن للشاطبي أيضًا «الفضل الكبير... بمراعاة ما يسمى... بروح الشريعة... وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة ذلك الاهتمام»[79].

ويبدو أن هذا الفضل المنوه به، لن يُفهم كامل الفهم إلا بأمرين: أحدهما وضعه في سياق الأهداف التي استهدف الشاطبي تحقيقها من كتاب الموافقات، والثاني استحضار تصوره لعلم الأصول ذاته.

١ - **سياق أغراض الكتاب**: تجسدت أهداف الكتاب في هدفين أساسين: الأول هو التعريف بأسرار التكليف الشرعي، والثاني هو الجمع في الدرس الأصولي بين طريقتي ابن القاسم وأبي حنيفة. وقد بين الشاطبي ذلك في مقدمة «الموافقات»، فقال: «ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سميته بعنوان التعريف بأسرار التكليف، ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضي العجب منه الفطن الأريب، وحاصله أني لقيت يومًا بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة... وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه وما جذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب الموافقات قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة بمصيب... فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازمًا على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء»[80].

---

(٧٨) محمد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، مكتبة الثقافة الإسلامية، ١٩٥٣م، ص ٩٨.
- مناهج البحث، ص ٥٩.

(٧٩) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، الجماميز: مكتبة الآداب، ص ٣٠٩.

(٨٠) الموافقات، ١/ ٢٤.

يعكس هذا النص أن الدرس الأصولي عند الإمام ركّز على هدفين: أولاً: استجلاء أسرار الشريعة، وثانيًا: الجمع بين طريقتي ابن القاسم وأبي حنيفة.

١ ـ ١ استجلاء أسرار الشريعة: درس الشاطبي في ضوء هذا الهدف مباحث الحكم الشرعي وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها سواء أكانت مباحث هذا الحكم من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف. ونظر، وفقًا لهذا الهدف، في الكتاب والسنة وغيرها من الأدلة الإجمالية نظرًة منبنية على مقاصد الشريعة، تلك المقاصد التي حددها في قسمين: قسم مقاصد الشارع، وقسم مقاصد المكلف[٨١]. نَوَعَ القسم الأول إلى أربعة أنواع: الأول قصد الشارع في وضع الشريعة[٨٢]، والثاني قصد الشارع في وضعها للإفهام[٨٣]، والثالث قصده في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها[٨٤]، والرابع قصده في دخول المكلف تحت أحكامها[٨٥].

أما قسم مقاصد المكلف فأكد فيه على «أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[٨٦]، لذلك كان «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»[٨٧]. وهذا وجه من النظر إلى العمل التكليفي إذا انخرم بطل، لأن «كل من ابتغىٰ في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغىٰ في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[٨٨].

---

(٨١) الموافقات، ٢/ ٥.
(٨٢) المصدر نفسه، ٢/ ٨ ـ ٦٤.
(٨٣) المصدر نفسه، ٢/ ٦٤ ـ ١٠٧.
(٨٤) المصدر نفسه، ٢/ ١٠٧ ـ ١٦٨.
(٨٥) المصدر نفسه، ٢/ ١٦٨ ـ ٢٢٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ٢/ ٢٢٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ٢/ ٣٣١.
(٨٨) المصدر نفسه، ٢/ ٣٣٣.

وختم الشاطبي هذا القسم من المقاصد، بموضوع الحيل، فعرفها بأنها «تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعًا إلى أحكام أخرى بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع»[٨٩]. ثم قرر عدم مشروعيتها[٩٠]، ليربطها حقيقةً وحكمًا بمقاصد الشريعة حيث قال: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك لأنه مقصود الشارع فيها...، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أموراً أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات»[٩١].

تناول الشاطبي في آخر كتاب المقاصد جهات المعرفة بمقاصد الشرع فحددها في جهات أربعة هي:

- مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.
- اعتبار علل الأمر والنهي.
- التمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في الأحكام الشرعية عبادات أو عادات.
- السكوت عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له[٩٢].

١ ـ ٢ طريقة الشاطبي في علم الأصول: إذا كان الدرس الأصولي موجهًا بروح مقاصد الشريعة فإنه قد انتهج طريقة الجمع بين مسلكين: مسلك ابن القاسم ومسلك أبي حنيفة، وهذه الطريقة هي الهدف الثاني من تصنيف كتاب الموافقات.

---

(٨٩) الموافقات، ٢/ ٣٨٠.
(٩٠) المصدر نفسه، ٢/ ٣٨٠.
(٩١) المصدر نفسه، ٢/ ٣٨٥.
(٩٢) المصدر نفسه، ٢/ ٣٩٣ ـ ٤١٤.

تنبني هذه الطريقة على عملية جوهرية، تتمثل في استقراء الفروع الفقهية والمعاني المتكررة والمطردة، من أجل استخلاص الأصول والقواعد التي اعتمدها الفقهاء في الاستنباط[٩٣].

إن مقصد الشاطبي من هذه الطريقة هو تأسيس الاستدلال على أصول قطعية ثبتت بالاستقراء وتحريرها من الظنية التي هي غالب أدلة الشريعة مثل أخبار الآحاد والأقيسة. إن هذا المسلك الاستقرائي هو أساس النظر الأصولي عند الإمام الشاطبي إذ هو الذي أقام عليه بحثه في البدع حيث قال: «وعلى طول العهد ودوام النظر اجتمع لي في البدع والسنن أصول قررت أحكامها الشريعة، وفروع طالت أفنانها لكنها تنتظم تلك الأصول»[٩٤].

ومن القراء الرواد الأوائل الذين انتبهوا إلى هذا المسلك، الشيخ «عبد الله دراز» في تقديمه للموافقات حيث قال: «تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه[٩٥]، وقد تسنم ذروة طود شامخ يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها يحيط بمسالكها، ويبصر بشعابها، فيصف عن حسن ويبني قواعد عن خبرة، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة... عاضدًا لها بالأدلّة العقلية والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم»[٩٦].

٢ ـ **تصور الشاطبي لعلم الأصول:** تعكس طريقة الشاطبي في البحث الأصولي تصورًا معينًا لعلم أصول الفقه، تصوّرًا يضع في الاعتبار أن أساس الأصول المعتمدة في الفقه هو استقراء كليات الأدلّة الشرعية، وهذا هو معنى أصول الفقه عند الإمام الشاطبي الذي يقول: «أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين،

---

(٩٣) محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، ص ٢٢.
(٩٤) الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق محمد باشا رضا، ١/ ٣١.
(٩٥) يقصد الإمام الشاطبي.
(٩٦) **الموافقات**، ١/ ٨.

وعند الطالب سهلة الملتمس»(٩٧).

ويتحصل من عرض كل من سياق أهداف كتاب «الموافقات» ومن تصور الشاطبي لعلم الأصول أننا إزاء فقه في الشريعة تحدده فلسفة تشريعية، ويوجهه منهج علمي. أما الفلسفة التشريعية فمستمدّة من الفكر المقاصدي. وأما المنهج العلمي فيتمثل في الاستقراء كعنصر أساسي في تكوينه. ختم الإمام الشاطبي، بهذا العطاء العلمي الفذ، محاولات الأصوليين في تأسيس «المقاصد الشرعية». وإذا نظرنا بعين المقارنة إلى كل هذه المحاولات، تبين لنا المنحىٰ التجديدي لمحاولة الشاطبي، والذي من أبرز معالمه: التوسع الكبير في الموضوع، ودراسة مقاصد المكلف، وطرق إثبات مقاصد الشريعة وتقديم ثروة من القواعد المتعلقة بها(٩٨).

ولعل هذا المنحىٰ التجديدي هومنشأ إلحاح الإصلاحيين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من الميلاد على دراسته، ودعوتهم إلى استلهامه فيما يرومونه من إصلاح الأوضاع. وفي طليعتهم الشيخ محمد عبده، حيث صادفت زيارته البلاد التونسية في آخر سنة ١٩٨٤م ـ ١١٣٢هـ صدور الطبعة الأولى للموافقات، والغالب أنها مناسبة مكّنت الأستاذ الإمام من الاطلاع على الكتاب واكتشاف أهميته، ومن ثم لَفتَ انتباه الفقهاء لَهُ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين(٩٩).

وفي مقدمة هؤلاء الفقهاء تلامذته في كل من المشرق، وخاصة مصر، والمغرب وخاصة تونس. أما في مصر فلعل أبرزهم عبد الله دراز

---

(٩٧) الاعتصام، ٢/ ٣٨.

(٩٨) أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرباط: دار الأمان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٣١٣ ـ ٣٢٣.

(٩٩) طبع كتاب «الموافقات» أربع مرات في أقل من قرن أي في فترة تمتد من ١٣٦٢هـ/ ١٨٨٤م إلى ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م سنة صدور طبعة رابعة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، وفي الأثناء صدرت طبعة المكتبة السلفية في سنة ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م، ثم طبعة ثالثة بتحقيق عبد الله دراز، ولكن بدون تاريخ. عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٨، السنة ١٩٩٠م، ص ٢٣٨.

ومحمد الخضري. يحكي عبد الله دراز قائلاً: «كثيرًا ما سمعنا وصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية»[١٠٠].

أما محمد الخضري فيقول عن هذه الوصية: «لكنه أشار علي أن أطالع كتاب الموافقات للشاطبي، وأمزج ما أملي بشيء منه ليكون في ذلك لفتا لطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار التشريع الإسلامي، فاستحضرت هذا الكتاب وأخذت أطالعه مرات حتى ثبتت في نفسي طريقة الرجل، وجعلت آخذ منه الفكرة لأضمها بين ما آخذه من كتب الأصول»[١٠١].

أما في تونس، فلعل أبرز تلامذته فيها هو الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فقد التقى محمدًا عبده وتشبع بفكره، بل إن الطبعة الأولى للموافقات صدرت بتونس. ما يميز ابن عاشور عن سائر تلامذة محمد عبده، أن تعامله مع الشاطبي لم يقتصر على الشرح والتعليق، كما هو حال الشيخ عبد الله دراز مثلاً، ولا حتى استلهام مباحث الموافقات، كما هو حال محمد الخضري مثلاً بل إنه يعتبر كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»[١٠٢] محاولة منهجية مستقلة عن سائر المحاولات الأصولية الأخرى بما في ذلك محاولة الإمام الشاطبي نفسه. إنه يصرح ويعترف باقتفاء محاولة الشاطبي، إلا أنه اقتفاء ليس من قبيل النقل ولا حتى الاختصار، يقول: «فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»[١٠٣].

يستشف من هذه اللمحة عن واقع الفكر المقاصدي عند الأصوليين الخلاصات العامة الآتية:

---

(١٠٠) الموافقات، ١/ ١٢.

(١٠١) أصول الفقه، ص ١١.

(١٠٢) وقد فرغ من تبييضه عام ١٣٦٠هـ وأصدره سنة ١٣٦٦هـ.

(١٠٣) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ ص ٧.

ـ لا يقتصر الفكر المقاصدي عندهم على مبحث معين من مباحث علم الأصول مثل مبحث القياس، بل هو منتشر في جميع أطراف المباحث الأصلية لهذا العلم، ويكفي دلالة على ذلك حضوره في عصب مباحثه، مباحث الدلالة، من خلال تأكيد الأصوليين على أهمية القرائن، مقالية كانت أم حالية، في ضبط المعنى الشرعي المقصود من الخطاب.

ـ توسل أصحاب هذا الفكر بجملة من الإمكانات المعتمدة في الاستدلال على مسائل فقه الشريعة، والتي يمكن ردها إلى ما يأتي:

ـ الاستقراء.

ـ التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام.

ـ انبناء الفكر المقاصدي، من الناحية الفلسفية التشريعية على جملة من المواقف إزاء مفهومين جوهريين هما: المصلحة والتعليل.

تشكل هذه الخلاصات الإطار الموضوعي الذي تتدرج فيه نظرية ابن عاشور في المقاصد. ذلك الإطار الذي بقدر ما يبين الأسس الفلسفية، يكشف عن الوسائل المنهجية في الفكر المقاصدي(١٠٤)، الفكر المهيمن على المنهجية الأصولية، وتأتي نظرية الرجل رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كمحاولة منهجية تنظيرية لتلك الهيمنة، بهدف التبشير بـ«علم مقاصد الشريعة»، لأن علم الأصول لم يعد محققًا للهدف الذي أُنشئ من أجله، كَيْفَ وهو مرتبط بمقتضيات المذهب الفقهي(١٠٥)، وذلك ما سيكون موضوع الفصل الثاني من هذا الباب.

(١٠٤) سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول والثاني من الباب الثالث.

(١٠٥) قال الشوكاني عنه: «هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين، بالرجوع إليه، إلى التقليد من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت، وهم لا يعلمون». إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، ص ٣.

الفصل الثاني

ابن عاشور و«علم مقاصد الشريعة»

الدعوة إلى إنشاء «علم مقاصد الشريعة» اهتمام علمي بارز لابن عاشور في مجال الشريعة وعلومها. وقبل النظر في مقتضيات تلك الدعوة، التي كانت سببًا انطرحت في ضوئه نظريته في المقاصد الشرعية، ارتأيت التعريف بشخصية صاحبها، لذلك توزّع هذا الفصل إلى المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: التعريف بشخصية ابن عاشور.

المبحث الثاني: «علم مقاصد الشريعة».

المبحث الأول: التعريف بشخصية محمد الطاهر بن عاشور

ينتبه الناظر في فسحة العمر(1) التي مكن منها «ابن عاشور» إلى أنه قد عايش مرحلتين من تاريخ «تونس» الحديث والمعاصر، الأُولى هي مرحلة الاستعمار المباشر، والثانية هي مرحلة الحصول على الاستقلال السياسي. مرت حياته في كلتا المرحلتين بأطوار مختلفة وتوزعتها انشغالات متنوعة.

تبدأ الأطوار المختلفة مع ولادته ونشأته ضمن الوسطين: الأُسروي والزيتوني، وتنتهي بالأعمال الإدارية، والوظائف القضائية والتعليمية والدينية التي باشرها.

وتتنوع الاهتمامات وتنصب في مجالين رئيسيين: الأول هومجال الإصلاح وخاصة إصلاح التعليم، والثاني هو مجال التأليف العلمي.

ومن أجل الوقوف على كل ما سبق قسمت المبحث إلى ثلاثة مطالب: يتناول الأول عصره، والثاني مولده ونشأته وأعماله، والثالث اهتماماته العلمية من خلال التعريف بمؤلفاته المشهورة.

المطلب الأول: عصر محمد الطاهر بن عاشور

عايش ابن عاشور مرحلتين تاريخيتين: الأُولى مرحلة الاحتلال

---

(1) من سنة ١٩٩٢هـ/ ١٩٧٩م إلى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣.

العسكري الفرنسي المباشر، وتبدأ من سنة ١٢٩٨هـ - ١٨٨١م لتنتهي سنة ١٣٦٣هـ - ١٩٥٦م. أما المرحلة الثانية، وهي مرحلة الحصول على الاستقلال السياسي، فتبدأ من سنة ١٩٦٣هـ - ١٩٥٦م لتنتهي سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، وهي السنة التي توفي فيها[٢].

أولاً: مرحلة الاستعمار

تميزت المرحلة بجملة من التحولات الكبرى التي عرفتها تونس وغيرها من البلاد الإسلامية، مثل ضعف الإمبراطورية العثمانية، وتكالب الدول الاستعمارية على بلدان العالم الإسلامي، وما نتج عن ذلك من ردود فعل هذه البلدان، التي انتهضت للمواجهة الشاملة ضد الاستعمار. ويبدو أن أبرز تلك الردود التي عايشها ابن عاشور هي:

- تأثير الحركة الإصلاحية في المشرق على نظيرتها في المغرب العربي وخاصة تونس.

- الصدى الكبير الذي خلفه فكر خير الدين التونسي وخاصة في كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لدى النخبة من أهل الفكر في تونس.

- تراتيب الإصلاحات التعليمية التي عرفها الجامع الأعظم للزيتونة.

١ - **تأثير الحركة الإصلاحية المشرقية**: كانت الأعداد الأُولى من جريدة «العروة الوثقى» بريد الحركة الإسلامية المشرقية إلى نظيرتها في المغرب العربي[٣]. يقول محمد السنوسي: «كيف والأمّة العربية في هذا الزمان محتاجة إلى لسان يُعرب عن الداء الذي تكنه في الجنان، وينقذها من

---

(٢) الصحبي العتيق، **التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور** تونس: دار السنابل، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ص ١١.

(٣) المنصف الشنوفي، مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده إلى تونس، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد الثالث، السنة ١٩٦٦م، ص ٧١ - ١٠٢.
وتتضمن مراسلات بين زعماء الإصلاح في تونس وإخوانهم في المشرق.

الانقياد إلى العميان، بل إنها أحوج من حاجتها إلى الماء والهواء، إذا لم تجد بدونه متنفسًا، ولا مساغًا للارتواء حتى أتاح هذا الدهر بصاحب العرض الأنقى، هذا الهاتف الذي صدع للأُمة باسم العروة الوثقىٰ:

لئن دجت الأحلاك بالغيهب الأبقى   وضلت علوم بعد أن طرقت طرقا
قد وضح الصبح الذي بان عندما   أنيط جمال الدين بالعروة الوثقىٰ

ناهيك به من عروة يتمسك بها أهل الهدىٰ... وينيطون بها أمل الحياة فلا يذهب سعيهم سدى، قد ارتجفت لرجفه أصقاع الإسلام، واحتجت لمقدماته العقلية فصحاء الأعلام...»[٤].

وقد مكن الإمام محمد عبده لتفاعل الحركتين الإصلاحيتين بزيارتين تاريخيتين للبلاد التونسية: الأولى كانت سنة ١٨٨٤م، والثانية كانت سنة ١٩٠٣م، وهي السنة التي التقى فيها محمد الطاهر بن عاشور بالشيخ الإمام، حيث ألقىٰ أمامه خطابًا مما جاء فيه قوله: «يا أيها الأستاذ إن مباديكم السامية التي ترمي سهمها الأفلج شوارد التقدم... قد أوجبت لنفسي نحو لقياكم كثرة إشراق، مع علو في محبتكم وإغراق، فلا يتعجّب الأستاذ أيده الله من نفس أظهرت له التعلق عند ملاقاته الأولى، فإنا إن لم نلق شخصه من قبل فقد لاقينا ذكره وفرائده...»[٥]. يعد في هذا الإطار كتابه: «أليس الصبح بقريب» أكبر شاهد على التفاعلات السالفة، فقد شرع في تأليفه في السنة نفسها للزيارة الأخيرة لمحمد عبده، بل إن ابن عاشور نفسه «كانت له شفرة خاصة لحل ألغاز المكاتبات التي بينه وبين الشيخ محمد عبده»[٦].

---

(٤) مجلة المنار، المجلد: ٢٢، فبراير ١٩٠٣، ٢٢/ ٨٨٠.

(٥) البشير بن الحاج عثمان الشريف، **أضواء على تاريخ تونس ١٨٨١هـ/ ١٩٢٤م**، تونس: دار بوسلامة للطباعة، الطبعة الأولى، ص ٢٧٢.

(٦) المنصف الشنوفي، تقديم وتعريف بكتاب «أليس الصبح بقريب» لابن عاشور، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٥، السنة ١٩٦٨م، ص ١٤٤.

وأيضًا: محمد الفاضل بن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، القاهرة: نشر معهد الدراسات العربية، طبعة ١٩٥٦، ص ٥٣.

٢ ـ **الآثار الفكرية لخير الدين التونسي**: تميزت المرحلة أيضًا، تمشيًا مع الصدى الذي خلفه فكر خير الدين التونسي، بتحقيق الإنجازات الآتية:

ـ الدور الهام للطباعة والنشر في تنشيط العمل الإصلاحي في الميدانين الفكري والصحافي[٧]. فعلى سبيل المثال تعد طبعة كتاب «الموافقات» أول طبعة من هذا الكتاب صدرت بتونس عام ١٣٠٢هـ ـ ١٨٨٤م.

ـ إنشاء كل من جمعية الخلدونية وجمعية قدماء الصادقية من أجل الاستفادة من علوم العصر الجديد.

٣ ـ **المواجهة المباشرة**: عايش ابن عاشور على مستوى المواجهة المباشرة مع المستعمر الفرنسي الأحداث الآتية:

ـ حادثة «الزلاج» عام ١٩١٢م.

ـ حادثة «الترام» عام ١٩١٢م.

ـ ثورة ابن عسكر ضد طغيان السلطة الفرنسية عام ١٩١٥م.

ـ ظهور نواة الحركة النقابية عام ١٩٢٤.

ـ الإضرابات الزيتونية من أجل إصلاح التعليم.

ـ تأسيس الحزب الدستوري الجديد برعاية الحبيب بورقيبة في ٢ مارس عام ١٩٣٤م[٨].

ـ حوادث التجنيس[٩].

ـ المطالبة بالاستقلال عن فرنسا في المؤتمر القومي المنعقد في ٢٦ من رمضان سنة ١٣٦٥هـ/ ٢٢ غشت ١٩٤٦م[١٠].

---

(٧) يعزى هذا الدور تاريخيًا إلى خير الدين التونسي، المرجع السالف، ص ٥١.

(٨) رشيد الذاودي، **أدباء تونسيون**، تونس: الطبعة الأولى، ١٩٧٢، ص ٣٠.

(٩) الحبيب بورقيبة، **كفاحنا القومي**، نشر وزارة الثقافة، تونس: ١٩٧٢م، ص ١١.

(١٠) الحركة الأدبية، ص ٢٠٥.

واستمرت المواجهة المباشرة مع فرنسا إلى أن حصلت تونس على استقلالها السياسي وبذلك تنتهي المرحلة الأولى من عصر ابن عاشور.

٤ ـ **التراتيب الإصلاحية في مجال التعليم**: وقد فصل القول فيها ابن عاشور في كتابه «أليس الصبح بقريب»(١١).

ثانيًا: مرحلة الاستقلال

تعد هذه المرحلة أطول زمنًا من الأولى وقد تميزت في تونس بما يأتي:

ـ الإجهاز على التعليم الزيتوني وحل أوقافه(١٢).

ـ فصل تونس عن الفضاء الإسلامي والعربي واتُجه إلى «إحياء التراث القرطاجني وحتى الروماني، وقُزِّمَ التاريخ العربي الإسلامي وهُمِّشَت المسألة الدينية إلى درجة الاستهزاء بمكوناتها في الخطب الرسمية وفي المؤسسات العلمية، وتم التنظير لما سمي بالشخصية التونسية والأمة التونسية، وترسخت في الأذهان صورة سلبية جدًا عن بقية العرب وأصبح التونسي يتحرك بعقدة استعلاء تجاه العرب»(١٣).

والحق أن هذا الكلام يشهد له الخطب التي كان يلقيها الرئيس الأسبق لتونس، «الحبيب بورقيبة»، وأذكر في هذا الموضع مقتطفات منها وهي كالآتي:

ـ «المعروف عن تونس منذ أقدم العصور أنها كانت دائمًا شديدة الحفاظ على شخصيتها حتى في العهود التي تُفرض فيها عليها لغة جديدة وتُحمل على اعتناق دين الدخلاء عليها... الشخصية التونسية... في الأصل بربرية لا محالة، لكنها تطورت على مر الأزمان وأثر فيها الغزو

---

(١١) انظر في هذا المرجع، ص ٩٧ ـ ١١٤ ١١٨ ـ ١٢٣.

(١٢) التفسير والمقاصد، ص ١٢.

(١٣) صلاح الدين الجورشي، قراءة في الصراع الثقافي في تونس، مجلة الوحدة، العدد ٨٦، السنة ٨، نوفمبر ١٩٩١م، ص ٢٢١.

الروماني ثم الغزو البيزنطي»[١٤].

ـ الزواج... لا يتم إلا بعد وقوف المتعاقدين أمام رئيس المجلس البلدي، ويتعذر عليهما فسخ العقد إلا بعد حصول إجراءات قانونية»[١٥].

المطلب الثاني: المولد والنشأة والأعمال

أولاً: مولده

يمتد نسب محمد الطاهر بن عاشور إلى إحدى الأُسر الأندلسية النازحة إلى المغرب[١٦]، التي أنجبت مشائخ أعلامًا، مثل الشيخ أحمد بن عاشور ومحمد بن عاشور ومحمد الطاهر بن عاشور الجد ومحمد الفاضل بن عاشور.

كانت ولادته بضاحية المرسىٰ من أحواز تونس الشمالية سنة ١٢٩٦هـ ـ ١٨٧٩م، ومنذ هذه الولادة كفله جده من أمه الشيخ محمد العزيز بوعتور[١٧].

ثانيًا: نشأته وشيوخه

لما بلغ السادسة من عمره بدأ في تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن. وأتيح له تعلم اللغة الفرنسية، وهو ما لا يتاح لكل أقرانه آنذاك[١٨].

---

(١٤) الحبيب بورقيبة، **الإسلام دين عمل واجتهاد**، تونس: نشر كتابة الدولة للأخبار والدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م، ص٦ و٩.

(١٥) الحبيب بورقيبة، **أهداف المؤتمر القادم للحزب: إعادة تنظيم الهياكل وتجديد الإطارات**، تونس: نشر كتابة الدولة للأخبار، ١٩٧٣، ص١٥.

(١٦) محمد بن محمد الأندلسي الوزير السراج، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠م، ١/ ٧٧.

(١٧) الحبيب بن الخوجة، شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم: محمد الطاهر بن عاشور، تونس: **مجلة جوهر الإسلام**، العدد ٣ـ٤، السنة ١٠/ ١٩٧٩م، ص١١.

(١٨) **المقاصد والتفسير**، ص١٣.

وفي سنة ١٣١٠هـ دخل الجامع الأعظم للزيتونة، واجدًا في شيوخه التوجيه العلمي والأدبي اللائق حيث يقول ابن عاشور في شأنهم: «إني أشكر ما منحت به من إرشاد قيم من الوالد والجدّ ومن نصحاء الأساتذة ولا غنى عن الاستزادة من الخير»[١٩] أحرز بعد مضي سبع سنوات على هذا الدخول إلى جامع الزيتونة، على شهادة التطويع في ربيع الأول سنة ١٣١٧هـ يوليو ١٨٩٩م. درس خلال هذه المدة علوم الإسلام والعربية على يد شيوخ أفذاذ. وقد ذكر ابن عاشور بعضهم في إجازة له لأحد تلامذته المغاربة، يقول فيها: «ولي أربعة أسانيد... أولها: ما أجاز لي العلامة المفتي أثر الشريعة في فعله وقوله جدي والد أمي، وأبي في تربية نفسي وتقويم فهمي: الوزير الأكبر بتونس الشيخ محمد العزيز بوعتور المولود في رجب ١٢٤٠هـ والمتوفى في المحرم سنة ١٣٢٥هـ، ثابت الحفظ، محكم الفهم، وكانت إجازته في جمادى الأولى سنة ١٣٢١هـ. وثانيهما: ما أجاز لي العلامة الضليع شيخ الإسلام محمود بن الخوجة، كبير أهل الشورى للمذهب الحنفي بتونس المولود سنة ١٢٥٠هـ، والمتوفى سنة ١٣٢٩هـ، وكانت إجازته لي في جمادى الأولى سنة ١٣٢٦هـ. وثالثهما: ما أجاز لي العلامة النحرير شيخ الإسلام، الشيخ سالم بوحاجب كبير أهل الشورى للمذهب المالكي بتونس المولود سنة ١٢٤٤هـ والمتوفى سنة ١٣٤٢، وكانت إجازته في رمضان ١٣٢٣هـ. ورابعهما: ما أجاز لي الأستاذ العلامة المفتي المالكي بتونس الشيخ عمر بن أحمد المعروف بابن الشيخ، المتوفى سنة ١٣٢٩هـ وقد ناهز التسعين، وكانت إجازته لي في ربيع الأول سنة ١٣٢٥هـ»[٢٠].

وتذكر مراجع أخرى شيوخًا آخرين لابن عاشور مثل الحبيب بن الخوجة، ومحمد النخلي، ومحمد صالح الشريف[٢١]، ومحمد العربي

---

(١٩) أليس الصبح بقريب، ص ٩.

(٢٠) إبراهيم الوافي، محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التفسير، بحث لنيل شهادة تكوين المكونين، الرباط: كلية الآداب، الموسم الجامعي ١٩٨٤م، ص ٤ ـ ٥.

(٢١) المقاصد والتفسير، ص ١٤.

الدرعي، وأحمد جمال الدين، ومحمد الطاهر جعفر، وأحمد بن وناس المحمود[٢٢]. لكن سأقصر دراستي لشيوخه على الأربعة المذكورين في الإجازة، خاصة وأن بعضهم مثل الشيخ سالم بوحاجب والشيخ بوعشور من أكثرهم ورودًا في مؤلفات ابن عاشور.

١ ـ **الشيخ محمد العزيز بوعشور**: يمتد نسبه إلى بيت الشيخ محمد الكافي العثماني من سلالة الخليفة الثالث سيدنا عثمان رضي الله عنه، من صلحاء القرن السابع الهجري، دفين الزاوية المشهورة باسمه في صفاقس[٢٣]. ولد عام ١٢٤٠هـ، ولما حفظ القرآن الكريم وأنهى تعليميه الأولي دخل جامع الزيتونة عام ١٢٥٤. فأخذ عن أعلام عصره: محمد الطيب، محمد بن الخوجة، محمد بن عاشور، أخيه قاضي الجماعة محمد الطاهر بن عاشور، أحمد بن عاشور، ومحمد الشاذلي بن صالح[٢٤] ولما علت منزلته في العلم اتصل بمحمد الطاهر بن عاشور الجد، فاستلهم طريقته في النظر المبني على الحرية في البحث والتحقيق في معرفة أسرار وغايات كل قضية علمية أو عادية[٢٥].

شُهِدَ له بحفظ مصالح البلاد التونسية لما أسندت له خطة الوزارة الكبرى، مباشرة بعد عام على الاحتلال الفرنسي للبلاد[٢٦]. وفي عام ١٢٦٢هـ ارتقىٰ فانتُخِبَ لخطة الكتابة بالدولة على الرغم من حداثة عهده. ولم تشغله هذه الوظائف السامية عن متابعة دروس العلم، قال محمد الفاضل بن عاشور: سمعت من الأستاذ المنعم الشيخ المفتي سيدي أحمد بن

---

(٢٢) ابن عاشور لابن الخوجة، ص ١٢.

(٢٣) محمد حسين مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ، ص ٤١٩.

وأيضًا محمد النيفر، عنوان الأريب عما نشأ بالمملكة التونسية من عالم أديب، تونس: المطبعة التونسية، ١٣٥١هـ، ٢/ ٨٩.

(٢٤) محمد الخضر، تونس وجامع الزيتونة، دمشق: طبعة ١٩٧١م، ص ٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ٢/ ١٨١.

(٢٦) أليس الصبح بقريب، ص ٩٧.

مراد بأنه أدرك المترجم يحضر بجامع الزيتونة دروس أستاذه سيدي محمد الطاهر بن عاشور(٢٧) في عهد الدولة الصادقية وهو يومئذ وزير ومن كبار رجال الدولة. ثم لا زال يرتقي سلم الوظائف حتى عُد في طليعة الرجال الذين اشتهروا في هذه الفترة من تاريخ تونس، ومما يشهد لمنزلته العلمية، أنه لما كان في المحكمة الشرعية العليا كثيرًا ما يتردد عليه أعضاؤها عند اختلافهم في فهم بعض النصوص القانونية أو تطبيق بعض القواعد، فتكون كلمته هي القول الفصل(٢٨). كما درس التلخيص شرح مختصر السعد التفتازاني، قال محمد النيفر: «وفي ذلك العصر العلمي لا يجسر على إقرائه إلا المحققون بالعلم، ولعمري إن إقراءه لهذا الكتاب في ذلك التاريخ يشهد لمرتبته العلمية»(٢٩).

يتردد اسم هذا الشيخ كثيرًا في مؤلفات ابن عاشور مما يدل على مدى التلاقح الفكري الذي تم بينهما.

من ذلك ما ورد في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٤]، قال ابن عاشور: «فإن قلت كيف أمرنا بأن لا نعبد إلا الله ولا نستعين إلا به حسبما تشير إليه هذه الآية، وقد ورد في الصحيح أن النبي ﷺ لما عَلّم عبد الله بن عباس قال له: إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله. فلم يأتِ بصيغة قصر، قلت قد ذكر الشيخ الجد قدّس الله روحه في تعليقه على هذا الحديث، أن ترك طريقة القصر إيماء إلى أن المقام لا يقبل الشركة، وأن من حق السؤال أن لا يكون إلا لله القادر العليم، وقد قال علماء البلاغة إذا كان الفعل مقصورًا في نفسه، فارتكاب طريق القصر لغو من الكلام. وأقول تقفية على أثره إن مقام الحديث غير مقام الآية، فمقام الحديث مقام تعليم خاص لمن نشأ وشب وترجل في الإسلام، فتقرر الحكم لديه على طرف التمام ولذلك استغني عنه. وأما مقام هذه الآية، فمقام مفتتح الوحي والتشريع واستهلال الوعظ والتقريع، فناسب تأكيد الحكم

---

(٢٧) المقصود به هنا ابن عاشور الجد.

(٢٨) تونس وجامع الزيتونة، ص ٩١.

(٢٩) عنوان الأريب، ٢/ ١٨٠.

بالقصر، مع التعريض بحال الشرك الشنيع»[٣٠].

٢ ـ **الشيخ محمود بن الخوجة**: هو أبو الثناء الشيخ محمود بن الشيخ، شيخ الشيوخ أبى عبد الله محمد بن الخوجة، درس العلم في حداثة عهده على يدي والده ثم على يد شيوخ أمثال محمد النيفر الأكبر والشيخ محمود قبادو.

تصدّر للتدريس بالجامع الأعظم للزيتونة، ضمن علماء الطبقة الأُولى سنة ١٢٧٨هـ، وفي عام ١٣٠٣هـ تسلم خطة الإفتاء ثم تولى بعدها مشيخة الإسلام عام ١٣١٨هـ، توفي عام ١٣٢٩هـ[٣١].

كانت له مواقف متشددة إزاء ما كان ينشر من انتقادات موجهة إليه، لما كان مشرفًا على النظارة العلمية للجامع الأعظم. وهذه المواقف يعكسها خطابه الذي وجهه إلى الوزير بوعشور، يطالبه فيه بـ«حجر الصحف العربية عن التكلم في المسائل الدينية، وفي مقدمتها مسألة جامع الزيتونة»[٣٢].

ترك رسائل وفتاوى في فنون من العلم منها: «القول المنتقىٰ في مسألة الشرط من كتاب أبي البقاء»، و«القول النفيس في مسألة تعدد التحبيس»، و«روضة المقل في مسألة طلاق المختبل»، و«طلب العليل في مسألة ثبوت الدين في زعم الكفيل»، و«القول البديع في مسألة المشتري من الشفيع»، و«رسالة في المذهبين الحنفي والمالكي في الرشد والسفه»، و«الحواشي التوفيقية» وهي حاشية على الألفية، و«الحصن الحصين على التبيين»[٣٣].

٣ ـ **الشيخ سالم بوحاجب**: ولد بقرية بنملة من قرى المنستير، فنشأ فيها نشأة قروية منذ ميلاده في عام ١٢٤٤هـ. وبعد هذه النشأة القروية

---

(٣٠) التحرير والتنوير، ١/ ١٨٥، وأيضًا ٢/ ٢٣١ .وكشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦م، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(٣١) عنوان الأريب، ٢/ ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٣٢) أليس الصبح بقريب، ص ٢٤٨.

(٣٣) شجرة النور، ص ٤٣٨.

التي حفظ أثناءها القرآن الكريم، انتقل إلى الحاضرة التونسية حيث انتظم في سلك تلامذة الجامع الأعظم آخذًا عن شيوخه علوم الإسلام والعربية، ولفرط ذكائه وألمعيته جذب انتباه الشيخ محمد بيرم الرابع الذي انتخبه لكتابة المجلس البلدي عند تأسيسه، فكان ذلك منفذ معرفته بخير الدين التونسي حتى استحكمت بينهما أسباب المودة والإعجاب المتبادلين، بل إن سالم بوحاجب كان أحد العقول الكبيرة التي أعانت خير الدين على تأليف كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

شارك في نشاطات سياسية وباشر أعمالاً إدارية وتعليمية وصحافية وإصلاحية[٣٤].

كانت هذه المسيرة العلمية والعملية مرفوقة بما عرف عنه من كرم المعاشرة وزكاة الأخلاق، يقول:

يكدر صفو عيشي دون قومي ولو كان اعتزازي في ازديادي
ولا أرضى بأن يهمى بأرضي سحاب لا يطوف على بلادي

وكان آخر ما نظم قبل أن يوافيه الأجل المحتوم قوله:

أبني لا تأسوا لفقد أبيكم فرضاه يكفل بالمنى المستقبله
ما مات من أبقى رجالاً مثلكم فحياتكم لحياته كالتكمله
أوصيكمو بالاتحاد وإن تروا إخوانكم في البر مني مبدله

وينضاف سالم بوحاجب إلى الشيخ بوعشور، من جهة كثرة ذكره له في مؤلفاته، من ذلك ما نقله عنه في خطابه يوم افتتاح الجمعية الخلدونية، حيث قال: «إن الله سبحانه ما جعل شريعتنا خاتمة الشرائع، إلا وقد أودع فيها اعتبار المصالح التي تتجدد بتجدد الأزمان والمواقع، بحيث مهما حدث

---

(٣٤) انظر في ذلك: محمد الفاضل بن عاشور، تراجم الأعلام، تونس: الدار التونسية للنشر، ص ٢٢٠ و٢٢٦ و٢٢٩. وشجرة النور ص ٤٢٧، ومحمد الفاضل بن عاشور، أركان النهضة الأدبية في تونس، تونس: مكتبة النجاح، ص١٩، وأليس الصبح بقريب ص ١٨١. ومحمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، الطبعة الأولى، ١٩٣١م، ٧٨٤١ .وتونس وجامع الزيتونة، ص ٣٠.

شيء يعرض على موازينها العادلة، فإن لم يوجد فيها ما يمنعه لم يتوقف في الانتفاع به، خصوصًا على القول بالإباحة الأصلية. ولا شك أن إمعان النظر في العلوم المشار إليها[٣٥]، من شأنه أن يبيّن رجوعها إلى حفظ الأمور التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها، أعني الدين والبدن والعرض والمال»[٣٦].

٤ ـ **عمر بن الشيخ**: هو أبو حفص عمر بن الحاج أحمد بن علي بن الشيخ، ولد ببلدة رأس الجبل عام ١٢٣٧هـ، دخل جامع الأعظم عام ١٢٥٩هـ، متتلمذًا على يد فطاحل العلماء مثل محمد بن الخوجة، ومحمد ابن سلامة، ومحمود قبادو[٣٧].

سمي مدرسًا من الطبقة الثانية عام ١٢٦٨هـ ولبث في هذه الدرجة حتى عام ١٢٨٣هـ[٣٨]. باشر خططًا ووظائف أهمها خطة الإفتاء وخطة نائب عن الدولة لدى النظارة العلمية، واستمر في مباشرتهما إلى أن أُقِيل عنهما عام ١٣٢٥هـ. عُرِفَ بنشاطه العلمي في مجال الدرس حيث كان درسه بالجامع الأعظم «تاجًا لدروس جامع الزيتونة، فقد حضره من عظماء التاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في زيارته الأولى سنة ١١٠٣هـ، وأُعجِبَ بقيمة الأستاذ ودرسه أيما إعجاب»[٣٩].

ولهذا الشيخ مؤلّفات مطبوعة مثل رسالة تحت عنوان: «الفوائد المهمة والدقائق اللطيفة «تقع في سبعين صفحة من القالب المتوسط طُبعت سنة ١١٣٨هـ[٤٠]. توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عام ١٣٢٩هـ.

---

(٣٥) يقصد علوم الرياضيات والجغرافيا والطب والهندسة. . .

(٣٦) **أليس الصبح بقريب**، ص ١١٠ **والنظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩م، ص ٣٤، **وكشف المغطى** ص ٢٣١.

(٣٧) **شجرة النور**، ص ٤٢٠.

(٣٨) **تونس وجامع الزيتونة**، ص ١١٢.

(٣٩) **تراجم الأعلام**، ص ١٦٧.

(٤٠) محمود شمام، عمر بن الشيخ، **مجلة الهداية**، العدد الثاني، السنة ١٤، ١٩٨٨م، ص ٩٣ ـ ٩٤.

ثالثًا: أعمال ابن عاشور

توزعت أعمال الرجل في مجالات أربعة: مجال الإدارة، مجال الإصلاح، مجال التعليم، ومجال التأليف.

١ ـ **مجال الإدارة**: كانت مجال الأعمال الإدارية التي باشرها ابن عاشور كالآتي:

ـ الاعتناء بضبط المخطوطات في كل من جامع الزيتونة والمكتبتين العبدلية والصادقية. وذلك من سنة ١٩٠٥م إلى ١٩٦٠.

ـ عُين نائبًا للدولة لدى النظارة العلمية للجامع الأعظم عام ١٩٠٧م.

ـ كُلِّفَ عام ١٣٢٨هـ من لدن لجنة الإصلاح في الجامع الأعظم بتحرير مقال شافٍ عن الحالة التعليمية للجامع(٤١).

ـ حصل على خطة العدالة وعُيّن في مجلس الأوقاف عام ١٣٢٩هـ. ثم قاضيًا مالكيًا بعد ذلك بعامين(٤٢). وفي عام ١٣٤١هـ عُيّن مفتيًا ثم نائبًا باشا مفتيًا عام ١٣٤٣هـ، ثم باشا مفتيًا عام ١٣٤٥هـ ليصبح عام ١٣٥١هـ مستشارًا للحكومة في الشؤون الدينية وشيخ الإسلام المالكي وشيخ الجامع الأعظم، وهما اللقبان اللذان تفرد بهما(٤٣). إلا أنه بعد عام استقال من إدارة الجامع، ليعود إليه عام ١٣٦٤هـ. ومنذ هذا التاريخ إلى حين ظهور القانون المؤسس لجامع الزيتونة والذي أصبح كلية للشريعة وأصول الدين، كان ابن عاشور مناضلاً في سبيل إصلاح هذه المؤسسة التعليمية(٤٤).

---

(٤١) الحركة الأدبية، ص٦٠.

(٤٢) الصادق الزمرلي، أعلام تونسيون، تعريب حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص٣٦١.

(٤٣) الطاهر حداد، التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، تقديم وتحقيق محمد أنور بوسنية: الدار التونسية للنشر، ١٩٨١م، ص٢٣.

(٤٤) المنصف الشنوفي، محمد الطاهر بن عاشور، حوليات الجامعة التونسية، عدد ١٠، ١٩٧٣م، ص٨.

٢ ـ **مجال الاصلاح**: لعل أبرز الأعمال الإصلاحية هي التي قام بها وهو يدير الجامع الأعظم للزيتونة، فأسهم في جميع المبادرات الهادفة لتطوير برامجه التعليمية. وكان من الإنجازات التاريخية التي تحققت على يديه إنشاء فروع للجامع في أطراف البلاد التونسية، وهي أمنية من أمنياته، يقول: «كان إحداث تعليم منظم بفروع للجامع الأعظم من أهم ما سعيت إليه أيام ما قمت بخطة نيابة الدولة لدى النظارة العلمية... وبه غرست نواة درجة التعليم الإسلامية المنظم... وعد يومئذ تقدمًا عظيمًا، وسطرًا من التاريخ قويمًا»(٤٥).

٣ ـ **مجال التدريس**: بدأ أعماله في مجال التدريس منذ عام ١٣١٧هـ بوصفه مدرسًا متطوعًا، وظل كذلك حتى فاز في مناظرة التدريس من الدرجة الثانية عام ١٣٢٠هـ. لينجح بعد هذا التاريخ بثلاث سنوات في مناظرة التدريس من الطبقة الأولى(٤٦)، ثم بدأ يُدرس في المدرسة الصادقية(٤٧)، ويُحاضر بجملة من المحاضرات في الجمعية الخلدونية(٤٨).

سعى في هذا المجال إلى إحياء بعض العلوم العربية وتدريس بعض الكتب العالية مثل «دلائل الإعجاز» للجرجاني في علم البلاغة، و«شرح المحلى لجمع الجوامع»، و«تنقيح الفصول للقرافي»(٤٩)، و«مقدمة ابن خلدون في علم التاريخ». ومن شدة نشاطه أنه ما درس مادة إلا وضع فيها كتابًا(٥٠).

واعتبارًا لمكانة الرجل الفكرية، واعترافًا باطلاعه الواسع على علوم

---

(٤٥) من خطاب ابن عاشور في الفرع الزيتوني لصفاقس، المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزء الثاني والثالث، السنة ١٩٤٥م، ص ٣٨٠.

(٤٦) ابن عاشور، ابن الخوجة، ص ١١.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٤٨) التعليم الإسلامي، ص ٢٦.

(٤٩) ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ، ص ٣١.

(٥٠) الحركة الأدبية، ص ٦٧.

الإسلام والعربية، عُيِّن سنة ١٩٤٠م عضوًا في المجمع اللغوي بالقاهرة، ثم عضوًا مراسلاً للمجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٥م[٥١]».

إن هذه المكانة الفكرية وذلك الإصلاح الواسع يتمثل فيما كان ينشغل به من التأليف العلمي الخصب والمتنوع الذي شمل معظم علوم اللغة والأدب والدين، وهذا ما سيظهر من عرض ما تركه من مؤلفات.

المطلب الثالث: مؤلّفاته

لا يسع المرء عند استقراء هذه المؤلفات من جهة قيمتها العلمية، ومن جهة تنوع مجالاتها، إلا الإقراء بأن الرجل قد تميز ـ بحق ـ[٥٢] عن سائر نظرائه في المغرب العربي. إن تراثه العلمي شامل للقرآن الكريم وللحديث النبوي ولأصول الفقه وللفقه وللغة وللنحو وللأدب وللنقد وللاجتماع وللتاريخ وللتراجم وللحكمة.

انتهيت، بعد تطواف النظر في بعض المراجع، التي تناولت عرض مؤلفاته، إلى أن أكمل ثبت لمؤلفات ابن عاشور، هو الذي سجله «الحبيب شيبوب» في النشرة التي تولى إعدادها لمهرجان ذكراه، والتي أصدرتها إدارة الآداب بوزارة الشؤون الثقافية في تونس. وقد أعاد «البشير العربي» هذا الثبت في مقالته: «الشيخ ابن عاشور من خلال تفسيره»[٥٣]. كما أن ابن عاشور يشير في بعض كتاباته، وخاصة في التحرير والتنوير، إلى بعض هذه المؤلفات. ففي ضوء من هذه الإشارات وذلك الثبت سأعرض مؤلفات الإمام محاولاً التعريف بما وصلته يدي منها.

---

(٥١) ابن عاشور للمنصف، ص ٨.

(٥٢) ابن عاشور للحبيب بن الخوجة، ص ٢٢.

(٥٣) الحبيب بن الخوجة، ابن عاشور، مجلة جوهر الإسلام، العدد ٩ ـ ١٠، ١٧٩٨م، ص ٣٣.

أولاً: الآثار المطبوعة

١ ـ «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: تناول ابن عاشور في هذه الموسوعة العلمية، التي يحق لتونس الافتخار بها تفسير القرآن من جهات رئيسية ثلاثة:

ـ جهة كون القرآن جامعًا لمصالح الدنيا والدين.

ـ جهة احتوائه على كليات العلوم ومعاقد استنباطها.

ـ جهة أخذ القرآن قوس البلاغة من محل نياطها(٥٤).

اعتمد ابن عاشور في هذا التفسير، انطلاقًا من الجهات الثلاث، على مصادر متعددة، مثل: «الكشاف» للزمخشري و«المحرر الوجيز» لابن عطية و«مفاتيح الغيب» للرازي، و«تفسير البيضاوي»، وما كتب الطيبي والقزويني والقطب والتفتازاني على الكشاف، وما كتبه الشهاب على البيضاوي، وتفاسير أبي السعود والقرطبي وابن عرفة والطبري و«درة التنزيل» المنسوب لكل من فخر الدين الرازي والراغب الأصفهاني(٥٥).

ابتدأ هذا التفسير بمقدمات عشر جعلها عونًا للباحث وغناء له عن معاد كثير(٥٦)، منها المقدمة الرابعة التي خصصها لمقاصد القرآن، توجيهًا لكل من المفسر والقارئ للتفسير. فأما المفسر فيدعوه فيها إلى العناية بتلك المقاصد، وأما القارئ فيوجهه فيها إلى طلب المقاصد عوض الوقوف الجامد عند الجزئي من معاني وألفاظ القرآن(٥٧).

---

(٥٤) التحرير والتنوير، ١/ ٥.

(٥٥) المرجع نفسه، ١/ ٧.

(٥٦) التحرير والتنوير، ١/ ٩. نشر هذه المقدمات تباعًا في المجلة الزيتونية التي كان صدورها عام ١٣١١هـ/ ١٩٣٥م، ثم نشرها في كتاب مستقل تحت عنوان: «مقدمات التفسير»، البشير العربي، الشيخ ابن عاشور من خلال تفسيره، مجلة جوهرة الإسلام، العدد ٩ ـ ١٠، ١٩٧٨م، تونس، ص ١٩.

(٥٧) التحرير والتنوير، ١/ ٣٨ ـ ٤٥.

وهذا التفسير ـ الذي قضى في تحريره ووضعه خمسين عامًا كاملة ـ[٥٨] هو أدل الكتب وأقدرها على التعريف به وبثقافته، وهو بحق «ثمرة العزيمة الصادقة والمقدرة العجيبة على العمل»[٥٩]. وإن الناظر في عنوانه ينتهي إلى أنه إزاء محاولة في فهم الكتاب المجيد، محاولة تتغيّا سداد المعنى المحرر من جهة، وتجديد عقلية المسلم من جهة أخرى.

٢ ـ **«مقاصد الشريعة الإسلامية»**: يتناول موضوع هذا الكتاب توظيف المقاصد الشرعية في فقه الشريعة. فمن شأن هذا التوظيف التقليل من حدة الاختلاف الفقهي الراجع إلى اختلاف الأعصار وتبدل الأحوال. ويعود سبب التأليف في هذا الموضوع في نظر ابن عاشور إلى افتقار الحجاج الفقهي إلى التأسيس المقاصدي. ومعنى ذلك أن الفقهاء في حجاجهم الفقهي لا يحتكمون إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها. فالاحتكام إلى المقاصد الشرعية عند الاختلاف الفقهي، يماثل الاحتكام إلى الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة عند الاختلاف العلمي في العلوم العقلية[٦٠].

يعد هذا الكتاب محاولة علمية في رسم تلك الأدلة الضرورية أو القريبة منها تمثيلاً لها واحتجاجًا لإثباتها. ويبدو من جهتي أن هذا الكتاب يتكون من قسمين رئيسيين: قسم نظري، وآخر تطبيقي. فأما القسم النظري فأميز فيه بين خطوتين: اهتم ابن عاشور في الأولى بعرض المقاصد الشرعية من جهة مشروعيتها في فقه الشريعة، ومن جهة طرق إثباتها، ومن جهة مراتبها. وعالج في الثانية كُلًّا من المقاصد الشرعية العامة والمقاصد الشرعية الخاصة بالمعاملات.

وتناول في القسم التطبيقي من هذا الكتاب مقاصد المعاملات في الشريعة، وانتهى فيه إلى استنباطات فقهية مرتكزة على المقاصد الشرعية.

---

(٥٨) ابن عاشور لابن الخوجة، ص ٢٢.

(٥٩) ابن عاشور للمنصف، ص ٧.

(٦٠) مقاصد الشريعة، ص ٤.

تحمس ابن عاشور في هذا الكتاب، إلى إنشاء «علم مقاصد الشريعة» كعلم بديل لعلم أصول الفقه. هيمن التأصيل لهذا العلم على معظم مباحث الكتاب. ووظف لبيانه والدفاع عنه كل ما لديه من طاقات تحليلية ونقدية للمعطيات الأصولية والفقهية التي انتهى إليها الفكر التشريعي الإسلامي.

عَكَسَ، من هذه الزاوية، هذا الكتاب في عمق وشمولية فكر الرجل وطريقة نظره إلى قضايا الشريعة. واعتُبِرَ من الزاوية نفسها، في نظر البعض، «تأسيسًا كبيرًا لِذاتية هذا العلم ورسمًا لإطاره الذي يميزه عن غيره»[٦١]، وأيضًا محاولة في دفع الكتابة «في علم مقاصد الشريعة خطوة، بل خطوات بعد ما وصلت إليه على يد العز بن عبد السلام والشاطبي»[٦٢].

٣ ـ «حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول»: هذا الكتاب تجميع لما كان يلقيه ابن عاشور من شروح على تنقيح الفصول للقرافي، لَمَّا كان مدرسًا في الجامع الأعظم[٦٣]. اهتم به بإنجاز هدفين: الأول هو تحقيق مراد المصنف، والثاني هو تحقيق مسائل كتاب التنقيح، تحقيقًا مشفوعًا بالشواهد الشرعية المنزلة على ما ليس متداولاً من الفروع الفقهية[٦٤].

٤ ـ **«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»**[٦٥]: يبين ابن عاشور في هذا الكتاب أسباب نهوض المجتمع الإسلامي الأول وأسباب جموده ووسائل إصلاح المجتمع الإسلامي. كونت كل هذه المباحث أهداف الكتاب الرئيسية. وبعد عرضه للأسس التي يقوم عليها النظام الاجتماعي

---

(٦١) مجلة الوعي الإسلامي، ص٤٦.
(٦٢) التنظير الفقهي، ص١٨٧.
(٦٣) حاشية التوضيح، ١/٣.
(٦٤) المرجع نفسه، ١/٤.
(٦٥) الدار التونسية للنشر، ١٩٧٧م.

في الإسلام، شرع، انطلاقًا منها، في بيان مقاصدها في إصلاح كل من الفرد والمجتمع.

أما الأسس التي يقوم عليها النظام الاجتماعي فتؤول إلى الإسلام نفسه، الذي ليس إلا تمشّيًا مع الفطرة، وهذه لها أوصاف مثل الاعتدال والتوسط والسماحة والأحقية والاعتبارية. وتتجه مقاصد الأسس إلى نوعين من الإصلاح: الأول هو الإصلاح الفردي المتمثل في إصلاح كل من الاعتقاد والعمل، والثاني هو الإصلاح الاجتماعي القائم على فكرة الجامعة الإسلامية.

٥ ـ **«أليس الصبح بقريب»**: بدأ ابن عاشور في تحرير هذا الكتاب سنة ١٩٠٣م وأتمه سنة ١٩٦٧م[٦٦]. يُشكل الكتاب وثيقة من وثائق الحركة الإصلاحية في تونس[٦٧]، إذ يتناول موضوع إصلاح التعليم بجامع الزيتونة منذ سنة ١٨٤٢م إلى سنة ١٩١٠م. وينقسم إلى ثلاثة أقسام: يهتم ابن عاشور في الأول بتسطير مقدمات عامة في تاريخ التعليم بالعالم الإسلامي، ويعرض في الثاني حالة التعليم بجامع الزيتونة، ويحدّد في القسم الثالث برنامج الإصلاح الذي يقوم على محاور ثلاثة: الأول هو إصلاح النظام، والثاني هو إصلاح التأليف، والثالث هو إصلاح نظام المناظرة في اختيار المدرسين[٦٨].

وفيما يتعلق بمجال التأليف في علم الأصول والفقه رأى ابن عاشور ضرورة العناية بالمقاصد الشرعية لأن إهمالها كان أحد أسباب ضعف التأليف في هذين العلمين[٦٩].

---

(٦٦) طُبع هذا الكتاب أول مرة سنة ١٩٦٦م، **مجلة الفكر**، العدد ٢، ١٩٦٨م، ص ٩.

(٦٧) المنصف الشنوفي، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد الخامس، سنة ١٩٦٨م، ص ١٤٣.

(٦٨) **أليس الصبح بقريب**، ص ١٥١ ـ ٢٤٥.

(٦٩) **المرجع نفسه**، ص ٢٠٠ و٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٦ ـ **«كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ»**: هذا الكتاب سابق زمنًا على تفسيره «التحرير والتنوير»[٧٠]. يتناول موضوعه تجميعًا لجملة من النكت والتحقيقات التي كانت تعرض لابن عاشور سواء عند دراسته للموطأ أو عند تدريسه في جامع الزيتونة، وتتجه همته في هذه النكت والتحقيقات إلى تلك «الحقائق والألفاظ التي أشكلت أو أُهملت أو أُغفلت»[٧١].

٧ ـ **«نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم»**: هذا الكتاب عبارة عن خواطر نقدية على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، نشرها في بعض الجرائد ثم طبعت في كتاب مستقل في مصر عام ١٣٥٠هـ.

٨ ـ **«النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح»**: عرض في هذا الكتاب ابن عاشور مواقفه المختلفة، إزاء شراح «الجامع الصحيح» للإمام البخاري.

٩ ـ **«رسالة فقهية حول الفتوى الترنسفالية»**: تتعلق الفتوى بلبس المسلم القبعة وأكله ذبائح النصارىٰ التي لا تتوفر فيها شروط الذكاة الإسلامية. دعم ابن عاشور فيها رأي محمد عبده. وهي منشورة في مجلة المنار، الجزء الرابع والعشرون، المجلد السادس.

١٠ ـ **«قصة المولد»**: وهي رسالة صغيرة الحجم بحث فيها نسب الرسول ﷺ ومولده ونشأته وبعثته وهجرته وسلوكه وأزواجه وأبنائه وشمائله وأخلاقه وأسمائه الشريفة[٧٢].

١١ ـ **«أصول الإنشاء والخطابة»**: يقول عنه ابنه الفاضل ابن عاشور: «كان في تحريره العالي وتعمقه في روح العربية الصافية، وتحليله لمناهج التفكير وفنون التعبير مظهرًا أساسيًا لمظاهر النثر العلمي المتين»[٧٣].

---

(٧٠) ١١٨/٢.

(٧١) كشف المغطى، ص٦.

(٧٢) الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.

(٧٣) الحركة الأدبية، ص١٣٧.

تناول ابن عاشور في هذا الكتاب الأصول المؤسسة لكل من الإنشاء والخطابة، أما الإنشاء فهو في نظره «علم تعرف به كيفية أداء المعاني التي تخطر بالذهن أو تلقى إليه على وجه تتمكن به من نفوس المخاطبين من حيث حسن ربط أجزاء الكلام واشتماله على ما يستجاد من الألفاظ ويحسن من الأساليب مع بلاغته»(٧٤). وقَسَّمَ الإنشاء إلى قسمين: معنوي بحث فيه أحوال المعاني، ولفظي يبحث فيه عن أحوال الألفاظ.

أما الخطابة، فبعد أن بين حقائقها، حدد اصطلاحها العام وكشف عن أصولها البيانية.

١٢ ـ **«أصول التقدم والمدنية في الإسلام»**: عنوان لمحاضرة قدمها في الجمعية الخلدونية، ونشر ابنه الفاضل ابن عاشور مقتطفًا منها في كتابه الحركة الأدبية والفكرية(٧٥).

١٣ ـ **«موجز البلاغة»**: وقد قررت النظارة العلمية سنة ١٩٣٢م تدريسه في الجامع الأعظم للزيتونة(٧٦).

١٤ ـ **«شرح وتحقيق المقدمة الأدبية للمرزوقي»**(٧٧).

أما تحقيقات الكتب فهي كما يأتي:

ـ تحقيق قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق(٧٨).

ـ تحقيق بشار بن برد(٧٩).

ـ تحقيق ديوان النابغة الذبياني(٨٠).

---

(٧٤) أصول الإنشاء والخطابة، تونس: الطبعة الأولى، ١٣٣٩هـ، ص ٤.
(٧٥) ص: ٨٩.
(٧٦) تونس، نهج سوق البلاط.
(٧٧) بدون تاريخ.
(٧٨) مطبعة العرب، تونس، ١٩٢٩م.
(٧٩) الشركة التونسية للتوزيع.
(٨٠) نفس الناشر.

ثانيًا: الآثار المخطوطة

١ ـ رسالة القدرة والتقدر[٨١].

٢ ـ قلائد العقيان، شرح وتحقيق وإكمال.

٣ ـ الفتاوى.

٤ ـ قضايا وأحكام شرعية.

٥ ـ مسائل فقهية وعلمية تكثر الحاجة إليها ويعول في الأحكام عليها.

٦ ـ تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع.

٧ ـ آمال على مختصر خليل.

٨ ـ آراء اجتهادية.

٩ ـ تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر المعروف بمقدمة في النحو.

١٠ ـ تعاليق على المطول وحاشية السيلكوتي.

١١ ـ آمال على دلائل الإعجاز.

١٢ ـ تراجم لبعض الأعلام.

١٣ ـ تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب «الاقتضاب» لابن السيد البطليوسي مع شرح كتاب «أدب الكاتب».

١٤ ـ جمع وشرح ديوان سحيم.

١٥ ـ شرح معلقة امرئ القيس.

١٦ ـ شرح ديوان الحماسة.

١٧ ـ مراجعات تتعلق بكتابي: أحمد واللامع للعزيزي.

١٨ ـ تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي.

---

(٨١) ذكرها ابن عاشور في التحرير والتنوير، ١/ ٢٥٧.

١٩ ـ غرائب الاستعمال.

٢٠ ـ تصحيح وتعليق على كتاب «الانتصار لجالينوس» للحكيم ابن زهر.

٢١ ـ كتاب تاريخ العرب.

إن كل هذه البحوث إما كان قد ألقاها على شكل محاضرات عامة أو كان قد نشرها في مجلات تونسية وعربية في المشرق والمغرب[٨٢].

لا يسع الناظر في هذه الترجمة «العاشورية» إلا الاعتراف بأننا إزاء رحلة دنيوية باسقة سواء في أطوارها المختلفة أو في اهتماماتها المتنوعة. تلك الدنيا التي لم يهمل ابن عاشور لحظة من لحظاتها إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى سنة ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، تاركًا خلفه إنجازات كبيرة لعل أبرزها تراثه العلمي وجهوده في مجال الإصلاح، التي استحق بها أن ينعته محمد عبده بلقب «سفير الدعوة الإصلاحية في الجامعة الزيتونية»[٨٣]. والتي تخرج على يديه بفضلها زمرة من المصلحين، أذكر منهم المصلح الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس[٨٤].

أما عطاؤه العلمي الذي حق لتونس الافتخار به[٨٥]، فقد شهد لأصالته ونبوغه فيه أكثر من مفكر إسلامي، ففي شأنه وتراثه لا بأس بأن أكرر قول الشيخ محمد الغزالي: «رجل القرآن الكريم وإمام الثقافة الإسلامية المعاصرة... الرجل بدأ يتكلم عن اللغة، ويتكلم بها أديبًا.... أقرأ كلماته في التحرير والتنوير، فأستغرب لأنه وطأ كلمات مستغربة وجعلها مألوفة، وحرر الجملة العربية من بعض الخباث الذي أصابها في أيام انحدار الأدب في عصوره الأخيرة. ولكن الرجل لم يلق حظه...،

(٨٢) مجلة جوهرة الإسلام، العدد الثالث والرابع، ١٩٧٩م، ص ٣٥.

(٨٣) الحركة الأدبية، ص ٧٦.

(٨٤) عمار الطالبي، آثار ابن باديس، الجزائر: الشركة الجزائرية للتوزيع والنشر، ١/ ٧٦.

(٨٥) المجلة الزيتونية، المجلد السادس، الجزء ٢ ـ ٣، ص ٣٦٤.

ابن عاشور لا يمثل صورة من اللحم والدم، إنما يمثل تراثًا أدبيًا علميًا عقائديًا أخلاقيًا»[٨٦].

تعكس هذه الشهادة من لدن محمد الغزالي واقع التأليف العلمي عند الرجل، فمن أبرز سماته تنوع الموضوعات التي طرقها في علوم الإسلام واللغة والأدب، وكلها تفتقر إلى طاقات علمية تعمل على عرضها وتحليلها وتقويمها. وقد كتبت على نفسي هنا النظر في تراثه المقاصدي التشريعي بادئًا ذلك النظر في دراسة أبرز اهتمام علمي يتعلّق بدعوته إلى إنشاء «علم مقاصد الشريعة».

المبحث الثاني: علم مقاصد الشريعة

إذا كان واقع الاستدلال الفقهي يتميز في معظم أصوله بالظن، ولا تتقارب فيه المدارك بسبب تبعية أصوله لمقتضيات المذهب الفقهي، فإن من المهام المستقبلية لمنظّري هذا الاستدلال البحث في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية، التي من شأن اعتمادها التقريب بين مدارك الفقهاء والتوحيد في منطلقاتهم النظرية.

يُعد إنجاز هذا المطلب العلمي مقصد ابن عاشور الأولي من البحث في المقاصد الشرعية. ذلك المطلب المتجسد في دعوته إلى إنشاء «علم المقاصد الشرعية»، استخلاصًا من ثلة من الأصول القطعية في التفقه الشرعي، فإطار البحث في المقاصد عند ابن عاشور ارتبط بتلك الدعوة، وانشغل بالتنظير لتلك الأصول المقاصدية، وتلك خطوة أولية في إنجاز مشروع «علم المقاصد».

إن العبرة في شرعية أصول «علم المقاصد» هو في مدى قطعيتها أو قربها من القطع، حتى يصح تحكيمها في الحجاج والاستدلال، لكن تأسيس الاستدلال خاصة والتفقه الشرعي عامة على القطع لم يرد فقط مع رواد الفكر المقاصدي بل انشغل به غيرهم، مثل الإمام ابن حزم، المؤسس الأول للمذهب الظاهري تأصيلاً وتفريعًا. من هنا يرتبط البحث في

---

(٨٦) مجلة الوعي الإسلامي، ص ٤٤.

المقاصد الشرعية بإشكال منهجي أساسي في علم الأصول، ذلكم هو إشكال القطع والظن.

ويتحصل من ذلك أن في إطار الدعوة إلى «علم المقاصد» تندرج نظرية ابن عاشور، التي لا يمكن فهمها وتفهيمها أيضًا، إلا في ارتباطها بإشكال القطع والظن في الأصول المعتمدة في التفقه الشرعي، وحتى يتجلى كل من ذلك الإطار وهذا الارتباط توزع المبحث إلى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: إشكال القطع والظن في علم الأصول.

المطلب الثاني: «علم مقاصد الشريعة».

المطلب الأول: القطع والظن في علم الأصول

تتميز معظم الأصول الاستدلالية الفقهية بالظن، مما جعلها عرضة للاختلاف في الحجية الذي انعكس أثره على الفقه، حاول زمرة من علماء الأصول، سعيًا إلى رفع الاختلاف، تأسيس قواعد الاستدلال على القطع في إطار عملهم التجديدي في علم الأصول.

أولاً: ظنية قواعد علم الأصول

يتميز واقع الفقه الإسلامي بعسر الاحتجاج بين الفقهاء، فلا يكاد نظرهم الفقهي ينتهي إلى أصول ضرورية قطعية يسلم بها الجميع، إلا أن تلك الأصول لا توجد في علم الأصول بسبب تبعية معظم قواعده لمختلف المسالك التنظيرية التي لاحظها كتاب علم الأصول في اجتهادات الأئمة السابقين، أصحاب المذاهب الفقهية.

وإذا سلمنا مع «النشار» بأن «التطور الحقيقي في علم أصول الفقه قد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه»[٨٧]، يمكن القول أن الكتابة في علم الأصول صارت على هدي من طريقتين أساسيتين:

---

(٨٧) مناهج البحث، ص ٧١.

الأولى طريقة المتكلمين: سعى أصحاب هذه الطريقة إلى تأصيل قواعد علم الأصول انطلاقًا من النظر في الأدلة اللفظية للشريعة. وقصارى ما في هذه الطريقة أن الأصولي يركز، بحسب ابن عاشور، اهتمامه الأساسي «على استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية تُمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثًا على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع على الوصف الذي اعتقدوا كونه في لفظ الشارع وهو الوصف المسمى بالعلة»(٨٨). أنجز النظر الأصولي في هذه الطريقة دون اعتبار للفروع الفقهية إلا لمامًا، بل الأساس فيها هو النظر العقلي البحت القائم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، والمستند إلى الاستدلال العقلي والبرهنة النظرية»(٨٩).

والثانية طريقة الفقهاء: اهتم رواد هذه الطريقة بالتأصيل للقواعد الأصولية انطلاقًا من النظر الاستقرائي للكيفية التي سلكها أصحاب المذاهب الفقهية، الأئمة المجتهدون، في استدلالهم الفقهي على أحكام الشريعة. إن الملاحظات التي يستشفها كُتاب الأصول فيء ضوء هذه الطريقة، تعد في نظرهم قواعد ينبغي التقيد بها في الاستدلال. تبدو من الوجهة الأخيرة هذه الطريقة أكثر مذهبية من الأولى لشدة مراعاتها وتقيدها بالأصول التي يغلب على الظن أنها معتمدة في نظر الأئمة المجتهدين.

يظهر من عرض هاتين الطريقتين أن علم أصول الفقه لم يعد معهما محققًا لغرض أساسي من أغراض إنشائه ألا وهو» الخروج من الخلاف»(٩٠) فالكتابة في علم الأصول كما تدل على ذلك الطريقتان تعكس الاختلاف الاجتهادي، وقد انتبه كامل الانتباه إلى هذه النقطة «ولي الله عبد الرحيم» فقال: «واعلم أني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة

---

(٨٨) مقاصد الشريعة، ص ٤.

(٨٩) مناهج البحث، ص ٧٢.

(٩٠) محمد الشربيني، كتاب المنطق العربي، مصر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م، ص ٥٥.

والشافعي على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه. وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم»[٩١].

يتطلب الخروج من الاختلاف الاتحاد في مدارك الاستنباط من الأدلة والتقارب في الوجهات النظرية. إنه مطلب لم يحققه علم الأصول لارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي، لذا لا تصلح قواعده في نظر ابن عاشور في تحقيق الوفاق والوحدة في المدارك الاستنباطية للمجتهدين، لأن «معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع... لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يُدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين... لذلك لم يجعل علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أن تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال»[٩٢].

منشأ الاختلاف في الاستدلال الفقهي هو الاختلاف في القواعد الأصولية لأنها ظنية غير قطعية، لا تصلح لأن يحتكم إليها عند الاختلاف. يحدد ابن عاشور ثلاثة مظاهر لظنيتها:

أ ـ تبعيتها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين[٩٣].

ب ـ انعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية.

ج ـ عدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية.

حاصل القول في شأن قواعد علم الأصول أن بافتقار معظمها إلى كل من التقريب في المدارك الاستنباطية والصلة بخدمة المقاصد الشرعية وإلى التمييز بين القطعي والظني في أدلة الأحكام، كل هذه الأنواع من الافتقار تستدعي ضرورة إيجاد قواعد تتوفر على الأوصاف السالفة، يُتمكن

---

(٩١) ولي الله عبد الرحيم، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، اسطانبول: طبعة سنة ١٩٨٦م، ص ٢٥.

(٩٢) مقاصد الشريعة، ص ٤.

(٩٣) الثعالبي الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، القاهرة: ١٩٧٧م، ٢/ ٣٩١.

من تحكيمها في الاختلاف الفقهي، وإن مجموع تلك القواعد هو ما سماه ابن عاشور بـ«علم مقاصد الشريعة»[٩٤].

كان هم تأسيس قواعد الاستدلال الفقهي على القطع مشتركًا بين زمرة من علماء الأصول، حاولوا إنجازه في سياق نظراتهم التجديدية في علم أصول الفقه، وقد ذكر ابن عاشور زمرة منهم كالجويني والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي. ويبدو أن التأسيس السالف ارتبط بإشكال منهجي جوهري يتعلق بإشكال القطع والظن في الأصول التي ينبني عليها الاستدلال في الفقه، وهو إشكال لا أدعي القدرة العلمية على تناوله بالوصف والتحليل والتقويم، لكن لن تعفيني أهميته المنهجية من محاولة فهمه متوسلاً أساسًا بما سبق أن توصلت إليه من نتائج في الفصل الأول من هذا الباب، والشفيع في ذلك الأهمية الكبيرة التي تمثلها المقاصد الشرعية في تأسيس الاستدلال على القطع عند جمهور الأصوليين.

ثانيًا: إشكال القطع والظن في علم الأصول

كيف نؤسس أصول الاستدلال الفقهي على القطع؟ أو قل كيف نحرر النظر الأصولي من سلطان المذهبية الفقهية ونحفز به إلى العلمية الموضوعية؟ لما كان ابن عاشور يعد محاولته في تأسيس «المقاصد الشرعية» تتويجًا للمحاولات السابقة عليه، تعين منهجيًا الإشارة إلى تلك المحاولات التي سبق أن عرضتُ بعضًا منها في الفصل الأول من هذا الباب. فإذا كان هذا الأخير قد تعرض بشكل عام للفكر المقاصدي عند الأصوليين، فإن فائدة هذه الفقرة هي الإشارة إلى اختلاف الأصوليين في تناول الإشكال.

١ - ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ)

يستند الاستدلال على الأحكام غير المنصوصة على الآلية القياسية، قياس فرع على أصل للاشتراك في علة متشابهة في كل من المقيس والمقيس

---

(٩٤) مقاصد الشريعة، ص ٤٢.

عليه. ينتهي الناظر في معظم المسالك المعتمدة في إثبات العلة إلى أنها جميعًا مسالك ظنية[٩٥]، «لأن أساسها المنهجي استقراء ناقص مما يجعل تحقيق المناط فيها يبنىٰ على التحقيق والرجحان لا اليقين والبرهان»[٩٦]. ومن ثم كان الاستدلال الفقهي في نظر ابن حزم غير ملزم لأنه ظني، وكان ذلك منشأ في إعاطة بنائه على القطع. ولا يمكن إنجاز ذلك بالاستناد على مقتضيات القياس الأصولي القائم على مجرد التخمين في وجود علاقة الشبه في العلة بين المقيس والمقيس عليه، بل السبيل إلى تأسيس الاستدلال على القطع هو بناؤه على اعتبارات استنتاجية منطقية.

تتحدد أصول الأحكام الشرعية عند «ابن حزم» إما في النص والإجماع، وإما في الدليل المأخوذ منهما، وليس مفهوم الدليل عنده إلا مجموع العمليات الاستنتاجية التي يقتدر بها المستدل على استخراج الحكم الشرعي من النص والإجماع استخراجًا منطقيًا. فالحكم الشرعي إما أن يتوصل إليه ببيان من النص الصريح الذي لا اجتهاد في تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة، وإما أن يُتوصل إليه ببيان يستنبط بالدليل من النص أو الإجماع انبناءً على عمليات الاستنباط والاستنتاج والاستخراج، التي حصر ابن حزم صورها في كل من سبعة أقسام بالنسبة للدليل المأخوذ من النص وأربعة أقسام بالنسبة للدليل المأخوذ من الإجماع.

أظهر ابن حزم ـ انطلاقًا من هذا التأسيس ـ عن «نيته في تأسيس الفقه لا على القياس، قياس الجزء على الجزء... بل على أساس القياس السلجتي المبني بدوره على مبادئ التفكير الأساسية: الذاتية وعدم التناقض والقيمة الثالثة المطرودة»[٩٧]. ويبدو من هذا أن سبيل الخروج من الظن إلى

---

(٩٥) خاصة منها المسالك العقلية مثل السبر والتقسيم والدوران وتنقيح المناط: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، بيروت: دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص٤٤٣ ـ ٥١٨.

(٩٦) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص١٩٩.

(٩٧) ابن حزم والفكر الفلسفي، ص١٨٣.

القطع في الاستدلال هو الاعتماد على الأسس المنطقية التي تستقىٰ من القياس الأرسطي» الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج واستنباط قضايا أخرى تلزم عنها لزومًا منطقيًا مما يعطيها صفة الضرورة المنطقية. فهذا هو الطريق الوحيد والأكيد الذي يمكن فيه تمحيص الاستدلال والسمو به إلى منزلة البرهان اليقيني لا الظن»(٩٨).

٢ ـ الجويني (ت: ٤٧٨هـ): يستوقف قارئ البرهان إشكالُ القطع والظن في علم الأصول منذ صفحاته الأولى، خاصة عند قوله: «فإن قيل: فما أصول الفقه: قلنا هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنّة المتواترة والإجماع... فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل»(٩٩).

لا يُسلم «ابن عاشور» بالاعتذار الذي يتذرع به الجويني في كون الأصول قطعية لا ظنية، ومستنده في ذلك أن الأصوليين لم يدونوا «في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن زجر المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة»(١٠٠).

وقد حاول «ابن الأنباري» الجواب عن إشكال القطع والظن فقال: «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وموارد النصوص الشرعية، حصل له القطع بقواعد الأصول. ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن، وإنما وضع

---

(٩٨) المرجع نفسه، ص ١٨٤.

(٩٩) البرهان، ١/ ٨٥.

(١٠٠) مقاصد الشريعة، ص ٦.

العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المدرك لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية، وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن»[١٠١].

يبدو أن المرجع في القطع والظن في علم الأصول هو الاحتكام إلى القيمة العلمية لما استقرئ من مقررات الشريعة وتصاريفها، فعلى قدر المستقرئ يتغير ما يحصل للمستدل من أصول تتفاوت في القطع والظن. أما المسطور في كتب الأصول فليس إلا بيانًا لأصول المدارك، لا كونها في ذاتها مدارك قطعية.

لا يوافق ابن عاشور هذا النظر، بل يعتبره جوابًا باطلاً لأننا في نظره: «بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه، لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة»[١٠٢].

وقد مر بنا فيما سبق[١٠٣] أن «الجويني» حاول ربط الأصول الفقهية بمقاصد الشريعة، ويتجلى ذلك في كون مقصوده من لفظ «القاطع» في قوله: «حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها»، هو أصول الشريعة التي ليست إلا مقاصد الشريعة، سواء أكانت مقاصد الشارع من خطابه أو مقاصده من أحكامه، ففي ضوئها يتكيف الاستدلال وبها «يتبين المدلول ويرتبط بالدليل»[١٠٤].

٣ ـ **العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي**: مر بنا فيما سبق أن الفكرة المحورية التي أسست النظر المقاصدي عند «العز» هي: إن المقصود الشرعي الأول هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة. كيفت هذه الفكرة تفكير العز التشريعي لأنه لا سبيل إلا استدلال سليم ولا مناص إلى فقه سديد

---

(١٠١) شرح القرافي على المحصول في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي في شرح البرهان، نقلاً عن المرجع نفسه، ص٦.

(١٠٢) المرجع نفسه، ص٦.

(١٠٣) الفصل الأول من هذا الباب، ص١٩.

(١٠٤) البرهان، ١/ ٨٥.

للشريعة إلا بأمرين: الأول هو النظر إلى أحكام الشريعة في ضوء مقاصدها في جلب الصلاح ودرء الفساد، ولا عبرة بالنظر القياسي إذا أدى إلى خلاف مقصودها، والثاني هو النظر إلى معاني ومعقولات النصوص الشرعية دون الاكتفاء بظواهرها. شكل هذان الأمران هاجسًا استبد بالعز في كتابه القواعد(١٠٥). ونحن إذا نظرنا إليه من زاوية إشكال القطع والظن الوارد في أصول الفقه تبين لنا أن الرجل كان بصدد تأسيس جملة من الأصول التي يتوجب على الفقهاء التزامها. وهو انشغال علمي مبسوط في كتاب لتلميذه القرافي: «الفروق». لذلك لم يكن ابن عاشور مبالغًا عندما قال: «ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل العز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده وشهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق، فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية»(١٠٦).

٤ ـ **الطوفي**: مر بنا كيف ذهب «الطوفي» إلى تأسيس نظر المجتهد على فكرة كلية اعتبرها أقوى أدلة الشرع، ذلك أنه لما كان مقصود الشارع الأول هو جلب المصلحة ودرء المفسدة وجب تقديم المصلحة ومراعاتها في باب المعاملات والعادات حتى ولو في حال معارضة النص والإجماع، وهي وجهة نظرية تتأسس على تمييز الطوفي بين الوسائل والمقاصد واعتبار المصلحة في باب المعاملات من المقاصد، أما الأدلة الشرعية الأخرى فوسائلُ تُقدم المقاصد عليها عند التعارض، تقديمًا على سبيل التخصيص والبيان لا على سبيل التعطيل.

٥ ـ **ابن تيمية وتلميذه ابن القيم**: نلمس عندهما استشعارًا قويًا بظنية القواعد الأصولية المعتمدة في الاستدلال، لذلك فقد ألحّا على ضرورة تأسيس الاستدلال على مراعاة الأصل العام القطعي في الشريعة، والذي لخصه «ابن القيم» في نصه المأثور القائل فيه: «إن الشريعة مبناها وأساسها

---

(١٠٥) سالم يفوت، **حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ١٨٣.

(١٠٦) **مقاصد الشريعة**، ص ٧.

على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. . .»[107].

نقد ابن القيم، انطلاقًا من هذه الرؤية المنهجية، الأسس التي ينبني عليها الاستدلال الفقهي عند كل من القياسيين والنصيين محللاً أخطاءهم المنهجية[108]. يقول مبينًا منشأ تلك الأخطاء: «والعلم بمراد المتكلم تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر. وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ. فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين»[109].

حاول ابن القيم، اعتمادًا على تنبيهات شيخه «ابن تيمية»، إعادة النظر في الاستدلال بمحاولة إقامته على مقاصد الشريعة سواء أكانت مقاصد للخطاب، أو مقاصد للأحكام.

أ ـ مقاصد الخطاب: أبان «ابن القيم» بالنسبة لمقاصد الخطاب أن نصوص الشريعة شاملة للأحكام شمولاً قد يكتفى به عن الرأي والقياس. ولا سبيل إلى ذلك الشمول إلا باستحضار المقامات المختلفة التي سيقت فيها، ممثلًا لذلك بستة مسائل فقهية[110]. حدد الشارع فيها أسماء علق عليها الحلال والحرام في أحكامه، «ومعرفة حدود هذه الأسماء ومراعاتها مُغْنٍ عن القياس غير محوج إليه، وإنما يحتاج إلى القياس من قصّر في هذه الحدود ولم يُحِط بها علمًا ولم يعطها حقها من الدلالة»[111].

---

(107) إعلام الموقعين، ٣/ ١٤.

(108) المصدر نفسه، ١/ ٣٤٤ ـ ٣٥٠.

(109) إعلام الموقعين، ١/ ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(110) المصدر نفسه، ١/ ٣٥٥ ـ ٣٨٣.

(111) المصدر نفسه، ١/ ٢٦٧. يحدّد ابن القيم تلك الأسماء في ثلاثة أنواع: نوع له حدّ في اللغة ونوع له حدّ في الشرع وثالث له حدّ في العرف، المصدر نفسه، ١/ ٢٦٦.

إن المستدل بنصوص الشارع، كما يجب عليه أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، يجب عليه أيضًا أن لا يقصر في فهم الألفاظ والمعاني فيعطي كُلًّا من اللفظ والمعنى حقهما من النظر. ذلك هو المقصد الأول الذي يتأسس عليه الاستنباط من الأدلة اللفظية في الشريعة. فالذي يعقل من عملية الاستنباط هو «استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره ويُلغي ما لا يصح»(١١٢).

ب ـ مقاصد الأحكام: أبان ابن القيم بالنسبة لهذا النوع من المقاصد أن الأقيسة الصحيحة لا تخالف النصوص الشرعية الصحيحة لانبنائها على المقاصد الشرعية من الأحكام، التي يتفاوت الناس في معرفتها، والتي هي أيضًا منشأ في رفع شبهات الجمع بين المختلف والمتماثل من أحكام الشريعة. إن الشارع إذا جمع في بعض أحكامه بين المختلف منها أو فرق في بعضها بين المتماثل فمن «أجل معنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان في حكم إلا اشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم، ولا يضر افتراقهما في غيره كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم، فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلِها شرعت تلك الأحكام وجودًا وعدمًا»(١١٣).

فرق الشارع، على سبيل المثال، عندما أوجب الصوم على الحائض دون الصلاة وفي رفع تلك الشبهة، قال ابن القيم: «إن الحيض لما كان منافيًا للعبادة لم يشرع فيه فعلها، وكان في صلاتها أيام الطهر ما يغنيها عن صلاة أيام الحيض، فيحصل لها مصلحة الصلاة في زمن الطهر لتكررها كل يوم. بخلاف الصوم فإنه لا يتكرر، وهو شهر واحد في العام، فلو سقط عنها فعله بالحيض لم يكن لها سبيل إلى تدارك نظيره وفاتت عليها مصلحته، فوجب عليها أن تصوم شهرًا في طهرها لتحصل مصلحة الصوم التي هي من تمام رحمة الله بعبده»(١١٤).

---

(١١٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٢٥.

(١١٣) إعلام الموقعين، ٢/ ٥٢.

(١١٤) المصدر نفسه، ٢/ ٦٠.

وتكتمل إقامة الاستدلال الفقهي على المقاصد بضرورة عناية المستدل بوسيلتين منهجيتين: تتوجه الأولى إلى مآلات تطبيق الأحكام من خلال قاعدة الذرائع، وتتوجه الثانية إلى مقاصد المكلف من خلال قاعدة الحيل.

والمستخلص من النظر في محاولة كل من «ابن تيمية» وتلميذه «ابن القيم»: سعيهما الحثيث إلى ضرورة الخروج عن الاستدلال المتبع عند الفقهاء لما في مسالكه من أخطاء منهجية، لذلك رأيا ضرورة إقامته على مقاصد الشرع، سواء أكانت مقاصده من خطابه أو مقاصده من أحكامه. ويستشف من هذا العمل تأسس الاستدلال على أصول قطعية متفق عليها، وهي هنا المقاصد الشرعية.

٦ ـ **الشاطبي**: خلصتُ عند عرضي للفكر المقاصدي عند الشاطبي إلى أن الهدف الثاني من كتابه «الموافقات» هو سلوك منهج الاستقراء، استقراء موارد الشريعة وتصرفاتها من أجل استخلاص أصول قطعية من شأن الاعتماد عليها نقل الاستدلال الفقهي من الظن إلى القطع. كما خلصت من ذلك إلى أن طريقة الاستقراء عكست بوضوح تصورًا منهجيًا لما ينبغي أن يكون عليه علم الأصول[١١٥].

والحق أن منشأ التجديد الذي يُوكل إلى الشاطبي في علم الأصول آيل في المقام الأول إلى تلك الطريقة الاستقرائية التي اعتمدها في درسه الأصولي. أما مظهر التجديد فهو محاولة إقامة الاستدلال الفقهي على أصول مقاصدية. اهتم الشاطبي في مقدمات كتاب «الموافقات» بأمرين أساسيين: الأول اتجه فيه إلى بيان قطعية الأصول وتحديد كل من شرط صحة العمل بها وخواصها العلمية، واتجه في الثاني إلى تحديد كل من وضع الاستدلال والمقدمات المستعملة في علم الأصول فضلًا عن تحديد مجال التطبيق.

٦ ـ ١ **الأصول القطعية المقاصدية**: تؤسس هذه الأصول الاستدلال الفقهي، وهي إما كليات تشريعية منصوصة مثل قوله ﷺ: **«لا ضرر ولا**

---

(١١٥) ص ٤٧ ـ ٥١ من هذا البحث.

ضرار»[١١٦] أو كليات تشريعية غير منصوصة مستقرأة مثل الكليات الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. إن لهذه الأصول طريقًا في الاستدلال عليها وشروطًا تُوجب صحة العمل بها وخواص علمية تتصف بها.

أما طريق الاستدلال على قطعية هذه الأصول فقد تم عند الشاطبي انطلاقًا من الأدلة الآتية:

- إنها حاصلة عن طريق الاستقراء التام لأدلة الشريعة وتصاريفها.
- إنها المرادة بالحفظ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].
- كونها المرادة بالإكمال في قوله أيضًا: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

وأما شرط صحة العمل بتلك الأصول فهو جريانها على مجاري العادات، كأن يمتنع فيها التكليف بما لا يطاق، أو يمتنع فيها الحرج الخارج عن المعتاد.

وأما خواصها العلمية فحصرها الشاطبي في ثلاثة: العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، وكونها حاكمة لا محكوم عليها.

كان هذا البعد التأصيلي من أهم المشاغل التي شغلت الشاطبي في «الموافقات»، وانتشاره وسم هذا الكتاب بسمة تأصيلية لفتت انتباه شارحه «عبد الله دراز»، فقال في إحدى ملاحظاته النقدية: «إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثًا واحدًا من المباحث المدونة في كتب الأصول إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة أو تفريع أصل»[١١٧]. ولعل انتشار هذا المنحى التأصيلي هو الذي حمل أحد الباحثين في المقاصد إلى جرد القواعد المقاصدية عند صاحب الموافقات[١١٨].

---

(١١٦) سبق تخريجه، في ص ٣٩.

(١١٧) الموافقات، ١/ ١٠.

(١١٨) مناظرات في أصول الشريعة، ص ٤٨٦ وما بعدها، ونظرية المقاصد، ص ٣١٨ ـ ٣٢٣.

٦ ـ ٢ علم الأصول: الاستدلال ومجال التطبيق: مقدمات علم الأصول عند الشاطبي كلها قطعية سواء أكانت عقلية أو عادية أو شرعية، مثل الأخبار المتواترة اللفظ القطعية الدلالة، أو الأخبار المتواترة المعنى أو الأدلة المُستقرأة من موارد الشريعة(١١٩).

وإذا تأسس الاستدلال الفقهي عنده على القطع فإن على الناظر فيه أن يلاحظ أمرين: الأول هو وضع كل من العقل والنص فيه، والثاني هو كيفية استعمال الدليل العقلي. إن العقل، بالنسبة للأمر الأول هو في وضع تبعي للنص، قال الشاطبي: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون متبوعًا ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»(١٢٠).

ويقيد الوضع السالف الوظيفة المحددة لكيفية استعمال العقل في علم الأصول، فلا استقلال للعقل بالدلالة على الأحكام الشرعية فيه لأن النظر فيها «نظرِ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»(١٢١).

تتحدد وظائف العقل ضمن هذا الوضع في الحالات الآتية:

أ ـ تركيب الدليل العقلي على الدليل السمعي كأن تكون إحدى المقدمات عقلية والباقي شرعية.

ب ـ إعانة الدليل العقلي في طريق تحصيل الدليل السمعي، كأن يكون الدليل سمعيًا ويُستعان على تحقيق نتيجة بدليل عقلي.

ج ـ تحقيق العقل مناط الدليل السمعي(١٢٢).

ويتحدد مجال تطبيق علم الأصول في مجال السلوك العملي للمكلف

---

(١١٩) الموافقات، ١/ ٣٤.

(١٢٠) المصدر نفسه، ١/ ٨٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ١/ ٣٥.

(١٢٢) الدليل السمعي هنا إما أن يكون مستقرأ أو يكون ملائمًا لتصرفات الشريعة.

الذي تضبطه أحكام الشريعة الحاصلة بالاستدلال، وفي ذلك يقول الشاطبي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»(١٢٣).

والحاصل من هذا التقرير أن الناظر في علم الأصول، بحسب الشاطبي، هو ناظر في علم تتميز أصوله ومقدماته بصبغة القطع. أما الأدلة المؤسسة على تلك الأصول المقطوعة فلا تخلو إما أن تكون عقلية أو أن تكون شرعية مُستقرأة. ولما كانت العقلية تابعة للمستقرأة فلا يمكن أن تستقل وحدها بالدلالة على الأحكام المنزلة على السلوك العملي للمكلف.

ومجمل القول أن مسالك الأصوليين في تناول إشكال القطع والظن يمكن ردها إلى اتجاهين عامين في البحث:

سعى الاتجاه الأول إلى ضرورة بناء الاستدلال على أسس منطقية مستقاة من المنطق الأرسطي مثل مسلك ابن حزم، وأقام الاتجاه الثاني الاستدلال الفقهي على أصول قطعيّة باعتبارها مقصودة من لدن الشارع سواء أكانت مقصودة من خطابه أو مقصودة من أحكامه. ويمكن أن ندرج في إطار الاتجاه الثاني محاولات كل من الجويني والعز بن عبد السلام والقرافي والطوفي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم والشاطبي وابن عاشور.

ويستخلص مما سبق أن أشكال القطع والظن هو الإطار المنهجي الذي يندرج فيه البحث في المقاصد الشرعية، وفي سياقه العلمي ترتبط نظرية ابن عاشور في المقاصد. إنها تطرح وجهة نظر في البحث الأصولي هادفة منه أساسًا ضبط جملة من الأصول القطعية تصلح أساسًا لتأسيس علم «جديد» هو «علم مقاصد الشريعة»، وذلك هو مدار الحديث في المطلب الثاني من هذا المبحث.

---

(١٢٣) الموافقات، ١/ ٤٢.

المطلب الثاني: التعريف بـ«علم مقاصد الشريعة»

يمكن القول إن أبرز خاصية منهجية تسترعي اهتمام الباحث في الفكر المقاصدي عند ابن عاشور، دعوته الملحة إلى ضرورة إنشاء «علم المقاصد الشرعية» كمشروع علمي يتغيّا إقامة مسالك التفقه الشرعي على أصول مقاصدية من شأنها التقريب بين المدارك العلمية والتوحيد في التصورات النظرية للفقهاء. ذلك هو مقصد ابن عاشور من البحث في المقاصد، فبأي معنى يمكن الحديث عن «علم» في المقاصد الشرعية، وما مفهوم هذه المقاصد التي هي موضوع العلم المبشر به؟

أولاً: معنى المقاصد الشرعية

إذا كان للإمام الشاطبي - رائد البحث المقاصدي - عذر في عدم إعطائه تعريفًا مضبوطًا للمقاصد الشرعية، لأنه شرط على قارئ «الموافقات» ألا ينظر فيه «نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها غير مُخْلِد إلى التقليد والتعصب للمذهب»[(١٢٤)]، إذا كان للإمام الشاطبي ذلك العذر فإنه يتوجب على همة الباحث أن تتجه إلى ضبط تعريف محدد لمفهوم المقاصد ما دامت قراءة الكتاب منتشرة بين الناس اليوم[(١٢٥)].

---

(١٢٤) **الموافقات**، ١/ ٨٧.

(١٢٥) يبدو أن أول استثمار لمباحث المقاصد «الشاطبية» في العصر الحديث هو الذي تم من لدن ابن أبي الضياف التونسي عند تحديده لـ«مسمى السياسة المدنية»، حيث أورد الدليل الثالث الذي أقامه الشاطبي على كون المقصد الشرعي من وضع الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية هواه... **الموافقات**، ٢/ ١٨٦ - ١٧٠، **وإتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للأخبار، تونس: ١٩٦٣م، ١/ ٦١.

أما فيما يتعلق باستعمالات المفكرين المسلمين المحدثين للشاطبي فيرجع إلى كتاب M. K. MASUD. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Isḥāq Al Shāṭibī,* Islamabad, 1977.

الذي نقله علي أومليل في: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**البيضاء، المغرب: الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ٩١.

١ ـ **القصد في اللغة**: ترتد كلمة المقاصد إلى أصول ثلاثة: القاف والصاد والدال، تدل كلها إذا اجتمعت، كما في قولنا «قَصَدَ»، على الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء. فقصدت الشيء له وإليه (قصدًا) من باب ضرب طلبته بعينه وإليه. (قصدي) و(مقصدي) بفتح الصاد، واسم المكان بكسرها نحو (مقصِد) معين. وبعض الفقهاء جمع (القصد) على (قصود)، وهو جمع موقوف على السماع. وأما (المقصد) فيجمع على مقاصد. و(قصَّد) في الأمر (قصدًا) توسط وطلب الأَسَدَّ ولم يجاوز الحد، وهو على (قصد) أي رشد وطريق (قصد) أي سهل، (وقصدت) (وقصَدَهُ) أي نحوه[١٢٦].

والذي يهم من هذه الدلالة اللغوية هو المعنى الملِحّ على السمة الهدفية أو الغرضية في السلوك الذي يأتي به الإنسان، فالمعروف أكثر في هذا الميدان هو تكونه من أفعال قصدية واضحة. وتلك حقيقة استثمرها «مكدوجل» في الدعوة إلى القصدية كمذهب من مذاهب علم النفس[١٢٧]. ولا يبعد هذا المعنى عن الوظيفة الأولى للتشريع، ومنه التشريع الإسلامي، وهي توجيه السلوك الإنساني بالعمل على أن يكون قصد المكلف منه موافقًا لقصد الشارع من التشريع.

٢ ـ **معنى القصد الشرعي عند الإمام الشاطبي**: يمكن استشفاف ذلك إذا دقق المرء النظر في الجهات التي وضعها لمعرفة مقاصد الشريعة، ويمكن تحديد ذلك المعنى في الأمور الآتية:

---

(١٢٦) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، بيروت: المكتبة العلمية، لبنان، مادة قصد ٢/ ٥٠٤.

(١٢٧) الغرض أو القصد Intentionفي علم النفس هو ما يتصوره المرء نتيجة لأفعال يصمّم على القيام بها تحقيقًا لتصوّره. والغرضية أو القصدية Intentionnalisme هي النظرية السيكولوجية التي ترى أن السلوك الإنساني محدّد بالأغراض. وليم مكدوجل W. MCDOUGALLعالم نفس، ولد بانكلترا عام ١٨٧١، ودرس في جامعاتها، له دراسات رائدة في علم النفس. روبرت ودورث، ترجمة كمال الدسوقي، **مدارس علم النفس المعاصرة**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

أ ـ إرادة التكليف: ومعناه امتثال المكلف ويستجلى ذلك من الجهة الأولى التي يعرف بها قصد الشارع، قال الشاطبي: «الأمر معلوم أنه إنما كان أمرًا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضى لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده»[128].

ب ـ المقصود الدلالي من الخطاب الشرعي وهو النص في الاصطلاح الأصولي، ويفهم هذا المعنى من الضرب الثاني من الجهة الرابعة. قال الشاطبي: «والثاني أن يسكت عنه[129] وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان[130]. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص»[131].

ج ـ المقصود الشرعي من الحكم، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، ويستفاد هذا المعنى في كل من الجهة الثانية والثالثة[132].

يمكن أن أستجمع من هذه الأمور الثلاثة معنى معينًا في ذهن الشاطبي للمقاصد الشرعية فأقول: إنها كل من المعاني المصلحية المقصودة من شرع الأحكام والمعاني الدلالية المقصودة من الخطاب، التي تترتب عن تحقق امتثال المكلف لأوامر ونواهي الشريعة.

ويبدو أن الأمرين، الثاني والثالث، هما مقصود «عبد العزيز البخاري» في قوله: «والمراد من المعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية

(١٢٨) الموافقات، ٢/ ٣٩٣.

(١٢٩) أي عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له.

(١٣٠) يعني زمان الرسول ﷺ.

(١٣١) الموافقات، ٢/ ٤١٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ٢/ ٣٩٤ و٣٩٦.

التي تسمى عللاً»[١٣٣]. وكأني بهذا الأصولي الحنفي يشير إلى أن ثمة نوعين من الفقه يوصلان إلى نوعين من المقاصد: أحدهما فقه النصوص الذي يؤدي إلى مقاصد الشارع منها، والثاني فقه الأحكام الذي ينتهي بالباحث إلى مقاصد الشارع منها، وهي العلل المقصودة.

تعد دلالة النص، على سبيل المثال، أحد الطرق الاستنباطية التي يفقه الباحث عن طريقها قصد الشارع من نصوصه. وهذا القصد الشرعي هو الذي يعنيه عبد العزيز البخاري وسائر أصوليي الحنفية بالمعنى اللغوي للنص.

وقد أدرك الإمام التفتازاني كامل الإدراك البعد المقاصدي لهذه الدلالة عند رده صحة ما ذهب إليه صدر الشريعة من كون الثابت بها معنى قطعي شرع لأجله يفهمه كل من يعرف اللغة، فقال رحمه الله: «الثابت بدلالة النص، كثيرًا ما يكون مبنيًا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم، والحد في اللواطة، وغير ذلك مما لا يحصىٰ، فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة أن الحكم لأجلها مما لا صحة له أصلاً»[١٣٤].

يتمثل البعد المقاصدي لدلالة النص في تضمن صيغة الخطاب الشرعي معنى يعد هو العلة المقصودة شرعًا، التي لأجلها كان الحكم في المنطوق. وطريق إدراك تلك العلة المقصودة هو السياق اللغوي الذي ورد فيه النص. لقد انتبه معظم الأصوليين إلى العنصر السياقي اللغوي في طريق إدراك قصد الشارع من هذه الدلالة. قال عبد العزيز البخاري:

---

(١٣٣) كان ذلك عند شرحه لقول البزدوي، وهو يحدّد معنى الفقه وأقسامه: «والقسم الثاني إتقان المعرفة به، وهو معرفة النصوص بمعانيها». كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، بيروت: دار الكتاب العربي، طبعة ١٩٧٤م، ١/ ١٢.

(١٣٤) التفتزاني، التلويح على التوضيح، بيروت: دار الكتب العلمية، ١/ ١٣٠ ـ ١٣١.

«دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده»[135].

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فالحكم المستفاد عبارة من الآية هو وجوب اعتداد المطلقة بثلاثة قروء، ويفهم منها عن طريق السياق اللغوي أن مقصد الشارع من الحكم هو براءة الرحم. ولما كانت الفرقة بين الزوجين بسبب الطلاق تماثل الفرقة بينهما بسبب الفسخ في المعنى المقصود السالف، وهو براءة الرحم، التحق الفسخ بالطلاق، ووجب على المرأة الاعتداد بثلاثة قروء في حال الفسخ، كما وجب عليها الاعتداد في حالة الطلاق[136].

٣ ـ تعريف العلماء المحدثين للمقاصد الشرعية: يعد كل من ابن عاشور وعلال الفاسي من أبرز من عرفوا المقاصد الشرعية.

٣ ـ ١ تعريف محمد الطاهر بن عاشور: قسم ابن عاشور المقاصد الشرعية إلى قسمين، ثم عرف كل قسم منهما على حدة.

ـ **القسم الأول:** مقاصد التشريع العامة: عرفه قائلاً: «مقاصد التشريع العامة، هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضًا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في

---

(١٣٥) **كشف الأسرار**، ١/ ٧٣.

(١٣٦) محمد زكريا البرديسي، **أصول الفقه**، دار الثقافة للطباعة والنشر، طبعة ١٩٨٣م، ص ٣٧١.

والفسخ بفتح فسكون، مصدر لفسخ الأمر: نقضه، جمع فسوخ. ومعناه رفع العقد بإرادة من له حقّ الرفع وإزالة جميع آثاره، والفسوخ هو حلّ ارتباط العقود كالطلاق والعتاق. **معجم لغة الفقهاء**، وضعه كل من محمد رواس قلعه جي، وحامد صدقي قنيبي، بيروت، لبنان: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

أنواع كثيرة منها»[١٣٧].

ومن هذا المقاصد العامة، قبول أحكام الشريعة للقياس باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، وأحكام الشريعة معاني وأوصاف لا أسماء وأشكال، ومنع التحيل، وسد الذريعة. . .

ـ **القسم الثاني**: مقاصد التشريع الخاصة: عرفه بقوله: «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. . . ويدخل في ذلك كل حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة الرهن، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[١٣٨].

٣ ـ ٢ **تعريف علال الفاسي**: يعرف علال الفاسي مقاصد الشريعة فيقول: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[١٣٩].

ويبدو أن المقصود بـ«الغاية» في التعريف هو المقصد العام للتشريع الذي ليس في نظره إلا «عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع»[١٤٠].

أما المقصود بـ«الأسرار» عند علال، فهي الحكم الجزئية التي قصدها الشارع في أحكامه المختلفة. ويظهر أن هذه الحكم الجزئية تطلق عند معظم الأصوليين والفقهاء في الغالب، ويراد بها عندهم العلل والمعاني[١٤١].

---

(١٣٧) مقاصد الشريعة، ص٦.

(١٣٨) مقاصد الشريعة، ص ٥٠.

(١٣٩) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٣.

(١٤٠) المرجع نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢ ـ ٤٣.

(١٤١) هناك عرض وافٍ للفرق بين مصطلحات القصد والحكمة والعلة والمعنى مبسوط في كتاب «نظرية المقاصد»، ص٨ ـ ١٥.

٣ ـ ٣ **التعريف المقترح**: إذا استحضرنا كُلًّا من «تعريف» الشاطبي السالف، وانتباه الأصوليين وخاصة الأحناف إلى العنصر السياقي في إدراك مقاصد الشارع من ألفاظه، وتعريف كل من ابن عاشور وعلال الفاسي، أمكن أن أحدد للمقاصد الشرعية التعريف الآتي:

إنها الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب. فإن أردنا تدقيق التعريف قسمت المقاصد الشرعية حسب هذا التعريف إلى قسمين: قسم الغايات المصلحية من أحكام الشريعة، وقسم المعاني المقصودة من خطابها.

٣ ـ ٣ ـ ١ ـ **قسم الغايات المصلحية من الأحكام**: ويتضمن هذا القسم ثلاثة أنواع، وهي:

أ ـ الغايات المصلحية العامة التي يهدف الشارع إلى تحقيقها في أغلب أو كل أبواب الشريعة، وهي المقصودة في تعريف ابن عاشور بـ«المقاصد العامة».

ب ـ الغايات المصلحية الخاصة التي يهدف الشارع إلى تحقيقها في مجال تشريعي محدد، ولعلها المقصودة عند ابن عاشور بـ«المقاصد الخاصة».

ج ـ الغايات المصلحية الجزئية التي يهدف الشارع إلى تحقيقها في كل حكم مستقل من أحكامه الجزئية، وهي المعتمدة في معظم استدلالات الفقهاء، وإن اصطلح بعضهم على تسميتها بالحكمة أو العلة أو المعنى أو غيرها من المصطلحات(١٤٢).

٣ ـ ٣ ـ ٢ ـ **قسم المعاني المقصودة من الخطاب**: والمقصود به المعاني التي يقصدها الشارع من كلامه(١٤٣).

وترجع التفرقة بين القسمين السالفين إلى اختلاف طرق إثباتهما، فإذا كان من أبرز طرق إثبات القسم الأول التعليل والاستقراء وأداة التمييز بين

---

(١٤٢) **نظرية المقاصد**، ص ٨ ـ ١٥.

(١٤٣) المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الثالث ص ٣٣١ ـ ٣٦٢.

الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام فإن القسم الثاني يختص بكونه ثابتًا عن طريق استحضار مقامات النصوص.

ثانيًا: مكونات «علم المقاصد الشرعية»

لا سبيل إلى تجديد علم الأصول في نظر ابن عاشور، إلا بتمثل تام واستيعاب كامل للأصول المقاصدية التشريعية، التي يقتدر بها على التمييز الواضح بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية. ولعل هذا النظر التجديدي المؤسس على تلك الأصول هو الذي أدى بابن عاشور إلى التبشير بـ«علم المقاصد»، ولم يترك لعلم الأصول إلا وظيفة محددة في بيان مبادئ هذا العلم «الجديد» مثل بيان طرق تركيب الأدلة الفقهية وتحديد طرق الاستنباط منها(١٤٤).

يستدعي موضوع الدعوة إلى تأسيس «علم المقاصد الشرعية»، التساؤل عن مدى توفر هذا العلم المستقبلي على المكونات التي تُشكل علمًا ما من العلوم وتمنحه استقلاليته. تلك المكونات التي تؤول إلى وضوح العناصر الثلاثة الآتية: الموضوع والهدف والمنهج.

إن هذه المكونات الثلاثة هي عين ما يتعرض له مؤرخو العلوم في تعريفاتهم لها، والأصوليون في مقدمات كتبهم عند تعريفهم لعلم أصول الفقه. فهذا «طاش كبري» يميز في علم الأصول بين موضوعه وفائدته ومبادئه فيقول: «وموضوعه الأدلة الشرعية الكلية من حيث إنها كيف يستنبط عنها الأحكام الشرعية. ومبادؤه مأخوذة من العربية وبعض من العلوم الشرعية والعقلية. وفائدته استنباط تلك الأحكام على وجه الصحة»(١٤٥). وهو نفس التمييز المبسوط عند «الشوكاني»، فموضوع علم الأصول هو: «إثبات أعراض ذاتية للأدلة وللأحكام من حيث إثبات الأدلة

---

(١٤٤) مقاصد الشريعة، ص ٧.

(١٤٥) أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ٢/ ١٧٣.

للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة. . . وأما فائدة هذا العلم، فهي العلم بأحكام الله أو الظن بها، وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء: الأول علم الكلام. . . الثاني: اللغة العربية. . . الثالث: الأحكام الشرعية»(١٤٦).

ولما كان من أولى مشكلات المنهج في العلوم بصفة عامة تحديد الهدف منها، توجب توجه السؤال عن الهدف من «علم المقاصد الشرعية»؟ إن من شأن الإجابة عن هذا التساؤل أن تمكن من ضبط أمرين يكونان «علم المقاصد الشرعية»، يتعلق الأول بفهم موضوع هذا العلم ويتصل الثاني بفهم منهجه، انطلاقًا من موضوعه طبقًا لما هو مقرر علميًا من أن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج.

١ ـ **الهدف من «علم المقاصد»**: بالمقدور التماس الغرض من هذا العلم فيما بسطه ابن عاشور منذ الصفحة الأولى من كتابه مقاصد الشريعة، حيث قال: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية. . . لتكون نبراسًا للمتفقهين في الدين ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُرْبَة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظرتها تلكم المقانب»(١٤٧).

تماثل الوظيفة العلمية للمقاصد الشرعية في الفقه الوظيفة التي تمثلها الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، التي ينتهي إليها الفلاسفة والمناطقة في حجاجهم المنطقي والفلسفي، لأن تحكيمها في أنظارهم يؤدي إلى قطع دابر الحجاج بين الجميع وارتفاع ما هم فيه من لجاج. يمكن، انطلاقًا من الوضع «التأصيلي» للمقاصد الشرعية، أن يُحدد

---

(١٤٦) إرشاد الفحول، ص ٦.

(١٤٧) مقاصد الشريعة، ص ٣.

لها في نظر ابن عاشور هدفين: أحدهما أعم من الآخر.

يتمثل الهدف العام لـ«علم مقاصد الشريعة» عند ابن عاشور في تبصير الناظرين في الشريعة من مسالك فقهها تفسيرًا لنصوصها وتعليلاً لأحكامها واستدلالاً عليها، ويتجسد الهدف الأخص في تحكيمها عند الاختلاف الفقهي من أجل رفعه أو على الأقل التقليل من حدته، «حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة»(١٤٨).

واضح من هذا، أن الهدف الخاص من «علم المقاصد» ممثلاً في قواعده، من شأنه العمل على نبذ التعصب إلى المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الأصولي والجنوح به إلى الحق، لأن القصد الأساسي هو إيجاد تشريعات إسلامية لما يطرأ على المسلمين من نوازل، فلا يبقى فراغ تشريعي في المجتمع.

صحيح أنه لا يمكن رفع الاختلاف الفقهي كليةً، لما في فطرة العقول من اختلاف الميول والأفهام ومن تفاوت الذكاء وأصالة الرأي...، لكن صحيح أيضًا إمكانية إرجاع ذلك الاختلاف إلى الوحدة في الرأي وإلى التقريب في الحال، أولاً لأن في فطرة العقول «أصولاً ضرورية قطعية(١٤٩) أو ظنية قريبة من القطع به تستطيع العقول أن تعين الحق من الآراء»(١٥٠). وثانيًا لأن بالإمكان استخلاص أصول تشريعية قطعية أو ظنية قريبة من القطع(١٥١)، كما تنير مسالك النظر في فقه الشريعة، يلجأ

---

(١٤٨) المرجع نفسه، ص ٣.

(١٤٩) مثل أوليات العلوم التي يصدق بها العقل لذاته دون اللجوء إلى عنصر من العناصر الخارجية عنه.

(١٥٠) التحرير والتنوير، ٣/ ١٢.

(١٥١) لا يلتزم في التشريع بحسب ابن عاشور القطع أو ما يقرب منه، لأنه منوط في الغالب بالظن الراجح. ولذلك جاء تعريف الظن في الاصطلاح الشرعي عنده بأنه «العلم الراجح في النظر مع احتمال الخطأ احتمالاً مرجوحًا لتعسّر اليقين في الأدلة التكليفية». المرجع نفسه، ٣/ ١٢.

إلى تحكيمها عند الاختلاف والمكابرة.

فالذي يصرف أهل الفقه في هذا المستوى عن الحق من الآراء هو النظر الناشئ عن «المكابرة أو كراهية ظهور المغلوبية أو حب المدحة من الأشياع وأهل الأغراض، أو السعي إلى عرض عاجل من الدنيا»[١٥٢]، وكلها أسباب غير علمية.

والحاصل أنه إذا كان الغرض الأساسي من علم الأصول هو ترتيب الأدلة الشرعية وتحديد طرق الاستنباط منها، فإن الغرض الأساسي من «علم المقاصد» هو التوسل بأصوله في فقه الشريعة توسلاً، كما يقرب مدارك الفقهاء، يوحّد طرق استنباطهم من أجل التوصل إلى الأحكام الشرعية المناسبة للمقاصد الشرعية في جلب الصلاح ودرء الفساد، ويظهر من هذا الغرض أن على همة الباحثين أن تتجه إلى تأسيس فقههم الشرعي على جملة من الأصول المقصودة من لدن الشارع. ويمكن حصر مجالات ذلك الفقه الشرعي في ثلاثة: تفسير النصوص وتعليل الأحكام والاستدلال عليها.

يتعين في مجال التفسير فهم النصوص في ضوء الأصول التشريعية المقصودة في جلب الصلاح ودرء الفساد. ويقتضي ذلك عدم الاقتصار في فهمها على وضعها اللغوي، بل يتحتم النفاذ إلى مقاصدها. ومن أبرز السبل لتحقيق ذلك الاستيعاب التام لمقاماتها المختلفة.

أما في مجال التعليل، فلا بد من تأسيس تعليل الأحكام على تلك الأصول، التي تجعل من التفكير التشريعي تفكيرًا متسقًا وذلك من خلال الوجوه الآتية:

ـ كون التعليل أحد الحلول في حل مشكلة تناهي الأحكام المنصوصة ولا تناهي النوازل المستجدة.

ـ شمولية التعليل لكل أحكام الشريعة.

---

(١٥٢) المرجع نفسه، ٣/ ١٢.

ـ تجسيده لخاصية الضبط والتحديد في الشريعة.

أما في مجال الاستدلال على الأحكام فيتعين قيامه على تلك الأصول أيضًا سواء تعلق الأمر بالترجيح بين آراء المذاهب الفقهية من أجل انتقاء الرأي المحقق لمقاصد الشرع ومصالح الخلق، أو تعلق الأمر بالاستدلال على الأحكام الشرعية للحوادث التي لا نظير لها في فقه المجتهدين السابقين.

٢ ـ موضوع «علم المقاصد»: إذا تحدد الهدف من «علم المقاصد» أُمكن فهم موضوعه وبيان ذلك من الوجه الآتي:

يعَرف «ابن سينا» موضوعات العلوم فيقول: «هي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب أعراضها الذاتية، مثل المقدار للهندسة، ومثل العدد للحساب...»[١٥٣]. يظهر من هذا النص أننا إزاء تمييز عند تعريف موضوع العلم بين الأمور الموضوعة فيه وبين أعراضها الذاتية. ويمكن القول أن الأمور الموضوعة في «علم المقاصد» هي أصول تعتمد في فقه الشريعة، وشفيعي في ذلك إدراج ابن عاشور جملة منها في موضوع هذا العلم، بعضها ينتمي إلى المباحث الأصولية والآخر يتعلق بمباحث القواعد الفقهية، يقول في شأن الصنف الأول: «هي بأن تعد في علم المقاصد حرية وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة ومبحث المصالح المرسلة ومبحث التواتر والمعلوم بالضرورة ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا»[١٥٤]، ويقول في شأن الصنف الثاني من المباحث: «وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيرًا من مهمات القواعد لا يجد منه شيئًا في علم الأصول وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة»[١٥٥].

---

(١٥٣) ابن سينا، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلٰهية**، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص١٠٦.

(١٥٤) **مقاصد الشريعة**، ص٥.

(١٥٥) المرجع نفسه، ص٥.

تشكل هذه المباحث حقلاً مهمًا تستقى منه الأمور التي يتشكل منها موضوع «علم المقاصد»، لكن التكوين النهائي لتلك الأمور لن يتم "في نظر ابن عاشور إلا بإعادة تدوين مسائل علم الأصول، تدوينًا يروم إلى تعييرها «بمعيار النظر والنقد، ينفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه «علم مقاصد الشريعة»»[١٥٦].

يبدو من هذا العمل العلمي المستقبلي، أنه لا سبيل إلى فعالية مسائل علم الأصول المهتمة بتحديد كل من طرق تركيب الأدلة الشرعية وطرق الاستنباط منها، إلا إذا امتزجت بتلك الأصول المقصودة شرعًا، التي هي من أشرف مدارك الفقه والنظر. ذلك هو السبيل إلى بعث الروح في فقه الشريعة تفسيرًا وتعليلاً واستدلالاً.

إذا كانت الأمور الموضوعة في «علم المقاصد» هي الأصول التي يقصدها الشارع والتي يتوجب على الفقهاء اعتمادها في فقههم فإن بيان أعراضها الذاتية يكون كما يأتي:

يقول الشوكاني: «أعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنما يقال له العرض الذاتي لأنه يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانًا. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم... أو على أنواعه... أو على أعراضه الذاتية... أو على أنواع أعراضه الذاتية»[١٥٧].

إذا تبين معنى الأعراض الذاتية فإن الناظر في الأصول المقصودة من لدن الشارع قد يستشف أنها تلحقها هي أيضًا جملة من الأعراض، كأن تكون مرتبة بحسب القطع والظن إلى أصول مقصودة على سبيل الظن أو

---

(١٥٦) المرجع نفسه، ص٦.

(١٥٧) إرشاد الفحول، ص ٥.

مقصودة على سبيل الظن القريب من القطع أو مقصودة على سبيل القطع. أو أن تكون ثابتة بجملة من الوسائل مثل المقام والاستقراء وأداة التمييز بين المقاصد والوسائل في فقه تنزيل الأحكام. أو أن تكون قائمة على جملة من المواقف الفلسفية التشريعية إزاء ثلة من المفاهيم النظرية كالفطرة والمصلحة والتعليل.

والحاصل في شأن تعريف موضوع «علم المقاصد» أنه جملة من الأصول المقصودة في الشرع التي يبحث عن أعراضها الذاتية إما من جهة تراتبها أو من جهة وسائل إثباتها أو من جهة المفاهيم التشريعية المؤسسة لها.

٣ ـ **منهجية علم المقاصد:** إذا اتضح موضوع هذا العلم، فتلك ولا شك خطوة ضرورية في تبين منهجيته، لأنه باتَ من المقرر اشتقاق المنهج العلمي في بحث أية مادة من طبيعة موضوع المادة المدروسة[١٥٨]. فما هو منهج «علم المقاصد» انطلاقًا من كل من موضوعه وهدفه؟

يبدو من السؤال أنه يتوجه إلى البحث عن المفاهيم النظرية والوسائل الإجرائية التي تعتمد في البرهنة على القضايا الخاصة بموضوع «علم المقاصد». وتلك تتعلق بالأصول المقصودة من لدن الشارع. وإذا نظرنا إليها تبين أنها لا تخلو إما أن تكون أصولاً منصوصًا عليها أو أن تكون أصولاً غير منصوص عليها. ويتوجب، نشدانًا للبرهنة على القصدية التشريعية لأصل من الأصول، على الناظر التزام أمرين:

الأول: هو موقفه مثلاً من المصلحة المقصودة في الشرع ومن تعليل أحكامه.

والثاني: هو توسله بجملة من المسالك الإجرائية المعتمدة في البرهنة على أصل من الأصول المقصودة شرعًا، مثل مقام النص الشرعي، ومثل

---

(١٥٨) ماجد فخري، إشكالية المنهج، منهج واحد، أم مناهج عدة؟، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٢ ـ ١٩٨٦م، ص١٨.

التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام، ومثل الاستقراء.

فتأسيسًا على موقف الأصولي إزاء مفاهيم مثل المصلحة والتعليل، واعتمادًا على وسائل منهجية مثل المقام أو الاستقراء أو أداة التمييز بين المقاصد والوسائل، يمكن للباحث البرهنة على كون هذا الأصل أو ذاك مقصودًا من لدن الشارع.

يستخلص مما سلف أن منهجية «علم المقاصد» المستقبلية يمكن أن ترتسم في عمليتين: عملية تصريح الأصولي بموقفه إزاء جملة من المفاهيم كالمصلحة والتعليل، وعملية التنظير للمسالك الإجرائية التي تعتمد في البرهنة على قصدية الشارع لأصل من الأصول قبل التوسل به في فقه الشريعة.

وبعد هذا التوضيح لمقتضيات الدعوة إلى إنشاء «علم المقاصد» يمكن أن يُعد هذا العلم عبارة عن جملة من الأصول المقصودة شرعًا التي يتوسل بها في فقه الشريعة تفسيرًا وتعليلاً واستدلالاً.

والحاصل أن الدعوة إلى إنشاء «علم المقاصد الشرعية»، إذا كانت تكشف عن وجهة نظر جديدة عرفها الفكر المقاصدي في علم الأصول، فإن ابن عاشور ما فتئ يدافع عن مشروعيتها بكل ما أوتي من إمكانات. ولعل هذا المنحى هو الذي طبع الفكر المقاصدي عنده بخاصيتي التجديد والسجال. تجديد النظر إلى مسائل الشريعة انطلاقًا من مقاصدها، والسجال مع رواد الفكر المقاصدي خاصة منهم الإمام الشاطبي، الذي أكثر من تسليط انتقاداته المنهجية على الكيفية التي اعتمدها في تأسيس المقاصد الشرعية.

إن الدفاع عن دعوى تأسيس «علم المقاصد» وتجديد النظر إلى مسائل الشريعة انطلاقًا من مقاصدها، والتناظر مع علماء الأصول المهتمين بمقاصد الشريعة، يستلزمُ القيامُ بكل ذلك حتمًا نظرية معينة في المقاصد الشرعية، كيّفت وحدّدت ووجّهت التفكير التشريعي عند ابن عاشور. لكن دعوى الحتمية النظرية هذه، لا سبيل إلى إثباتها إلاّ بالقيام بعمليتين

متكاملتين: الأُولى استقراء المواضع التي استثمر فيها ابن عاشور مقاصد الشريعة انطلاقًا من واقع فقهه لها، والثانية استخلاص تصور عام لذلك الاستثمار. وذلك ما سيكون موضوع الباب الثاني.

الباب الثاني

نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور

(الفقه والنظرية)

يهدف هذا الباب إلى عرض نظرية المقاصد عند ابن عاشور، عرضًا مؤسسًا على عملية استقرائية للآثار التطبيقية التي استثمر فيها ابن عاشور مقاصد الشريعة. وشفيعي في هذا التأسيس هو ما تقرر علميًا من أنه لا ممارسة بدون نظرية.

ومعنى ذلك أن الممارسة العلمية في مجال التشريع تستلزم من الباحث فيه بناء تصور منهجي تشريعي يوجه به أنظاره ويعتمده في فقهه التشريعي. يقتدر الباحث، بهذا الاستقراء التطبيقي على بيان أن الأصولي عندما يستدل على الأحكام الشرعية أو عندما يفسر النصوص الشرعية، يستند حتمًا من الناحية الذهنية إلى تصور منهجي محدد. فانطلاقًا من نتائج الاستقراء السالف لا مجال للزعم بأن نظرية ابن عاشور في المقاصد هي فرض من الفروض الذي افترضته، لأن افتراض النظرية هنا لا يستند إلى مجرد العقل بل يستمد مشروعيته من أمرين: الأول هو وحي واقع فقه ابن عاشور للشريعة، لذا فلا قيمة للنظرية إذا لم يؤكدها الاستدلال، ولا فعالية تطبيقية للنظرية إذا لم يحققها واقع كل من فهم وتفسير نصوص الشريعة، الثاني هوتنظير ابن عاشور لذلك الفقه في أبرز مؤلفاته.

أميز، إيمانًا بهذه القناعة المنهجية، في هذا الباب بين مرحلتين: تهتم الأولى بعرض فقه ابن عاشور المقاصدي، وتتناول الثانية استخلاص أصوله المقاصدية ممثلة في نظرية المقاصد، ومن هنا فإن فعالية نظرية الرجل في المقاصد، لا تستمد منها في ذاتها بل من إمكاناتها التطبيقية، أي من قدرتها على منح طرق وأدوات في فهم مقاصد كل من ألفاظ الشريعة وأحكامها

من جهة، وفي الاستدلال على تلك الأحكام من جهة أُخرى. وهذا مسلك أصيل نبّه عليه إمام المقاصد الشاطبي بقوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»[1].

ولما كان البناء الشكلي للنظريات في مختلف العلوم، متأخرًا عن الممارسة العلمية لأنها خلاصتها، قدمت مرحلة الفقه على مرحلة التنظير. أما مرحلة الفقه فتوزعت إلى فصلين هما:

الفصل الأول: «تقصيد» النصوص والأحكام الشرعية.

الفصل الثاني: الاستدلال على الأحكام الشرعية.

أما مرحلة التنظير فيجسدها الفصل الثالث الموسوم بعرض النظرية.

---

(١) الموافقات، ١/ ٤٢.

الفصل الأول

«تقصيد» النصوص والأحكام الشرعية

يتجه الذهن في «التقصيد» إلى ضبط نوعين من المقاصد الشرعية: الأول مقاصد الشارع من خطابه، والثاني مقاصده من أحكامه. يروم الفهم في هذا المستوى إلى إفراغ الباحث جهده العلمي في استجلاء الإرادة الشرعية من النصوص والأحكام.

ولم أجد مصطلحًا أقدر على حمل معنى هذا العمل العلمي من مصطلح «التقصيد». وقد استعرته من الإمام الشاطبي الذي صور استعماله تصويرًا لا يبعد عن واقع الاشتغال في هذا الفصل. يلزم في نظره كلًا من الناظر في القرآن والمفسر له والمتكلم عليه أن يكون على بال من «أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد»[٢].

ومن غرائب الأقدار أن يتفق الشاطبي مع ابن عاشور في عدد المرات التي استعملا فيها هذا المصطلح فكلاهما استعمله مرة واحدة. الأول استعمله في نهاية الجزء الثالث من «الموافقات»، وذلك في سياق التحذير من الجرأة على تفسير القرآن[٣]. واستعمله الثاني عند حديثه عن الفعل

(٢) الموافقات، ٣/ ٤٢٤.

(٣) نظرية المقاصد، ص ١٣.

المسكوت عنه، والذي كان السؤال عن حكمه سببًا في تفصيل تحريمه عن طريق السُّنة النبوية، وهو إشكال من إشكالات هذه الأخيرة، قال ابن عاشور في توجيه الإشكال: «إن بعض الأفعال قد يشتمل على مفسدة عارضة، وقد تتفاوت مفسدته بالقوة والضعف باختلاف الأوقات أو باختلاف أحوال الناس، فيسكت الشارع عن تحريمه في وقت عروض المفسدة له ويَكِل الكفاف عن فعله للناس. . . فإذا سأل السائل عن فعل من الأفعال التي هذا حالها، تعين بيان حكمها بالقول، فإذا ورد فيها قرآن أو سُنّة تناقله الناس في العصور فيستمر الحكم الوارد في شأنها ويعم سائر المسلمين في سائر العصور. . . وقد يتعذر تحديد كيفية تحريمه لكثرة صور التحريم ودقة الفروق التي توقت التحريم، وعسر وضع عموم الناس تلك الصور في مواضعها، فإذا حرم تحريمًا غير مفصل دخل على الناس حرج بذلك، وإذا فصل فتح لأصحاب الأفهام الضعيفة باب التقصيد فيه»(*).

حاصل «التقصيد» إذن تبين لمقاصد الشارع من جهتين: جهة المعاني المقصودة من الخطاب، وجهة المصالح المقصودة من الأحكام. وقد أعملتُ جهدي في هذا الفصل في تتبع هاتين الجهتين متوسلاً في عرضهما بتقسيمه إلى مباحث فقهية، شملت العبادات، والأطعمة والذبائح والعائلة والمعاملات المالية والبدنية.

المبحث الأول: العبادات

المطلب الأول: الغسل والتيمم والصلاة والزكاة

أولاً: الغسل والتيمم

١ ـ الغسل من الجنابة: قال تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ

(*) النظر الفسيح، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

﴿كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣].

أناط الشارع وجوب الغسل بحال دفع فواضل القوة البشرية، ويستشف تناسب تام بين هذه الحال وبين شدة القوة البشرية من جهة، وبين هذه الأخيرة وظهور الفضلات المعبر عنها بالوسخ من جهة أخرى. ولأجل هذا التناسب أناط الشارع الاغتسال من الجنابة كوصف ظاهر منضبط، فجعلها علة أو سببًا، ولم ينطه بحال الوسخ لاختلاف مدارك الناس عادة وحالاً في ضبط مقداره. قال ابن عاشور: «من أبدع الحكم الشرعية أنها لم تُنط وجوب التنظف بحال الوسخ، لأن مقدار الحال من الوسخ الذي يستدعي الاغتسال والتنظيف مما تختلف فيه مدارك البشر في عوائدهم وأحوالهم، فنيط وجوب الغسل بحالة لا تنفك عن القوة البشرية في مدة متعارف أعمار البشر وهي حالة دفع فواضل القوة البشرية... على أن في الاغتسال من الجنابة حكمة أُخرى، وهي تجديد نشاط المجموع العصبي، الذي يعتريه فتور باستفراغ القوة المأخوذة من زبد الدم، حسبما تفطّن لذلك الأطباء، فقضيت بهذا الانضباط حكم عظيمة»(٤).

٢ ـ رخصة التيمم: قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

يدل النص على أنه عند افتقاد الماء يرخص في التيمم، والمقصد الشرعي من حكم الرخصة بالنسبة لعادم الماء أو عند العجز هو التنبيه على عظم قدر الصلاة، لأنها من قبيل المقاصد الشرعية، لذلك تأكد وجوب التطهر لها بوسيلة الماء، فإن عدمت التجأ إلى وسيلة التيمم التي أقامها الشارع مقام الطهارة. والمقصد من ذلك ألا «يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر، وحتى لا تفوته نيّة التطهر للصلاة، فلا يفوته ذلك المعنى

---

(٤) التحرير والتنوير، ٥/ ٦٥.

المنتقل به من طهارة الظاهر إلى طهارة الباطن، وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هين. وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العود إليها عند زوال ما منعه منها»[5].

يعتبر ابن عاشور حكم الرخصة في التيمم الحكم الشرعي الوهمي الوحيد في شرائع الإسلام لانبنائه على رمزية الطهارة عكس سائر شرائع الإسلام الأخرى التي تنبني أحكامها على الحقائق لا على الأوهام[6].

أما جملة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾، فتعليل لرخصة التيمم. ويميز ابن عاشور في الحرج المنفي هنا النوعين الآتيين:

ـ الحرج الحسي الذي يقتضي التكليف بطهارة الماء مع المرض أو السفر.

ـ الحرج النفسي الذي يقتضي المنع من الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء لضر أو سفر أو فقد ماء.

وأشار قوله: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ إلى حكمة الأمر بالغسل والوضوء وهي التطهير الذي يميز فيه بين مظهرين: الأول حسي لأنه تنظيف، والآخر نفسي لأنه عبادة[7].

ثانيًا: الصلاة والزكاة

١ ـ **ستر العورة**: يتمثل المقصد الشرعي من ستر العورة لمن يصلي في خلوته في الحرص على عدم الاستخفاف بالعادات الصالحة تحقيقًا لمعنى

---

(٥) التحرير والتنوير، ٦/ ١٣٢ و٥/ ٦٩. وكشف المغطى ص٨٦.

يعتبر هذا التعليل أحد أمرين استند عليهما ولي الله الدهلوي في تعليل هذا الحكم فقال: لأن المكلّف حينئذٍ بين أمرين: إمّا أن يكلّف به مع ما فيه من المشقّة والحرج، وذلك خلاف موضوع الشرع... وإما أن ينبذ وراء الظهر بالكلّية فتألف النفس بتركه وتسترسل مع إجماله». حجّة الله البالغة، إدارة الطباعة المنيرية، طبعة ١٣٥٢هـ، ١/ ١٠٣.

(٦) أصول النظام الاجتماعي، ص٢٨ ـ ٤٠.

(٧) التحرير والتنوير، ٦/ ١٣٢.

المروءة وتعويدًا عليها(٨).

٢ ـ إقامة الصلاة: قال تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

يتمثل المقصد من أمر الشارع بإقامة الصلاة في جملة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾. وظاهرٌ ما في هذا المقصد من الصلاح النفساني. ويماثل موقع حرف «إن» في الجملة موقع فاء التعليل الموجه إلى الأمة، لعصمة النبي ﷺ(٩).

يحمل ابن عاشور في ضوء هذا المقصد فعل «تنهى» على المجاز الأقرب للحقيقة، وحاصل ذلك «هو تشبيه ما تشتمل عليه الصلاة بالنهي، وتشبيه الصلاة في اشتمالها عليها بالناهي، ووجه الشبه أن الصلاة تشتمل على مذكرات بالله من أقوال وأفعال من شأنها أن تكون للمصلي كالواعظ المذكر بالله، إذ ينهى سامعه عن ارتكاب ما لا يرضي الله»(١٠).

يتفاوت المكلفون في امتثال النهي، ولذلك كان من مقاصد الشرع في الصلاة توزيعها على أوقات من النهار والليل حتى يتجدد التذكير، وعلى قدر تكرره تترسخ «خواطر التقوى في النفوس وتتباعد النفس من العصيان حتى تصير التقوى ملكة لها»(١١).

٣ ـ إقامة الصلاة في طرفي النهار وزلفًا من الليل: قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤].

القصد الشرعي من الأمر بإقامة الصلاة هنا هو أن تكون الصلاة أول أعمال المسلم إذا أصبح، وهي صلاة الصبح، وآخرها إذا أمسى وهي

---

(٨) مقاصد الشريعة، ص ٥٥.

(٩) عَرَضَ ابن عاشور جملة من طرائق المفسرين في تعليل الأمر بإقامة الصلاة، التحرير والتنوير، ٢٠/٢٥٨.

(١٠) المرجع نفسه، ٢٠/٢٥٩.

(١١) المرجع نفسه، ٢٠/٢٦٠.

صلاة العشاء، كل ذلك من أجل أن تكون السيئات الواقعة فيما بين صلاة الصبح وصلاة العشاء ممحوة بالحسنات الحافة بها.

يشير هذا القصد إلى حكمة كراهة الحديث بعد صلاة العشاء، جاء في صحيح البخاري عن أبي برزة أن **رسول الله ﷺ كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها**[١٢].

وسيقت جملة: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ في مقام التعليل للأمر بإقامة الصلوات، ويفيد حرف «إن» معنى التعليل والتفريع المؤذن بأن الشارع جعل الحسنات يذهبن السيئات، والمشعر أيضًا بعموم أصحاب الحسنات، لأن الأصل في العلة أن تكون أعم من المعلول، مع ما يقتضيه تعريف الجمع بالله من العموم[١٣].

٤ ـ عدم قراءة السورة في الركعتين الأخيرتين: لا تقرأ السورة في الركعتين الأخيرتين من الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وقصد الشارع من ذلك التخفيف في أواخر الأعمال التي يغلب على الظن أن تمل منها النفوس، قال ابن عاشور: «ولذلك... جعلت صلاة الجمعة ركعتين تخفيفًا من ملل النفوس من أجل حضور الخطبتين فيما نظن... ويؤيد ذلك أن الصحيح أن الصلاة فرضت أول الأمر ركعتين، ثم زيد في بعضها ركعتان أو ركعة، فروعي في تلك الزيادة رفقًا بالأمة لقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][١٤].

٥ ـ صلاة الجماعة في المسجد: شرعت صلاة الجماعة في المسجد وقت الاجتماع، والمقصد من ذلك هو اجتماع أهل المحلة الواحدة بهدف تجديد أواصر الأخوة والألفة والشعور بالمصلحة المشتركة ودفع الضرر.

---

(١٢) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة وفضلها، باب ما يكره من النوم قبل العشاء ١/١٤٩.

(١٣) التحرير والتنوير، ١٢/ ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٤) كشف المغطى، ص ٩٢.

تحقيقًا لهذا المقصد جعل الشارع اجتماعات المسلمين مرتبة بحسب ساعات النهار: الصلوات الخمس، وبحسب أيام الأسبوع: صلاة الجمعة، وبحسب أعياد الإسلام: صلاة العيدين، وبحسب انقضاء السنة: الحج[15].

٦ ـ **تكلف ما لا يطاق في صلاة الليل**: روى مالك في «الموطأ»، كتاب الطهارة والصلاة، باب ما جاء في صلاة الليل أن رسول الله ﷺ سمع امرأة تصلي فقال: **«من هذه؟ فقيل له: هذه الحولاء بنت نويت لا تنام الليل، فكره رسول الله ﷺ حتى عرفت الكراهية في وجهه، ثم قال: إن الله لا يمل حتى تملوا، اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة»**.

القصد الشرعي من عدم تكلف ما لا يطاق في العبادة هو أن يكون حال المسلم بتطوعه بالعبادة هو حال الإقبال النشط والمحبوب فيها ولا يحصل ذلك إلا عندما يكلف المرء نفسه قدر ما تطيقه[16].

٧ ـ **أوقات الصلوات الخمس**: عين الشارع للصلوات أوقاتًا مخصوصة، وجماع قصد الشارع من ذلك هو كونها أوقاتًا لشؤون الناس ابتداء وانتهاء، حتى يراقبوا الله في سلوكهم اليومي وحتى يشكروه أيضًا عند العود من شؤونهم «بأحوال الشمس ظهورًا ومغيبًا، لأن على أحوال الشمس انتظمت مبادئ شؤون الناس ونهاياتها، وتلك الشؤون هي الهبوب من النوم والرجوع من العمل واستقبال عمل المساء والرجوع منه والاستعداد للنوم. فتلك على الترتيب هي: الفجر والظهر والعصر والغروب والعشاء. ومناسباتها الروحية لشكر الله تعالى الذي هو السر الأعظم للصلاة، واضحة للمتأمل»[17].

٨ ـ **الوقت والصلاة**: روى مالك في كتاب الصلاة والطهارة، باب النوم على الصلاة، عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: **«من نسي**

---

(١٥) كشف المغطى، ص١٠٩.

(١٦) المرجع نفسه، ص١٠٨.

(١٧) المرجع نفسه، ص٥١.

الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤][18].

الوقت وسيلة لضبط مقصد معين هو الصلاة، فإذا نسي الوقت الذي هو وسيلة فلا يعد ذلك ذريعة لإسقاط المقصد وهو الصلاة، لأنه حق ثابت في الذمم.

في ضوء هذا التمييز بين الوسيلة والمقصد، فإن القصد من الحديث هو عدم إسقاط الصلاة بسبب تفويت وقتها لأنها مستقرة في ذمة المسلم. قال ابن عاشور: «وقوله: [فإن الله تعالى يقول] بيان لدليل ذلك الفقه أي أن الله تعالى أوجب علينا الصلاة كما أوجبها على ما قبلنا لحكمة واحدة... وتلك الحكمة أنها أداء لحق ذكره، وحق ذكر الله مستقر في ذمة المسلم... فلا يعود خروج الوقت سببًا لإسقاط الصلاة، لأنه بذلك يجعل الوسيلة مقصداً والمقصد تبعًا، وذلك إخراجٌ للحقائق الشرعية عن مهيعها والمقصود منها»[19].

٩ ـ ركعتا صلاة الجمعة: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩].

تتصل هذه الآية بالآيات الأربع قبلها[20]. ووجه ذلك كما حكاه صاحب الكشاف، هو افتخار اليهود على المسلمين بالسبت، فشرع الله تعالى في هذه الآيات للمسلمين يوم الجمعة. واللام في قوله تعالى «للصلاة» لام التعليل، والسبب في جعل صلاة الجمعة ركعتين هو التخفيف عن الناس إذ وجبت عليهم خطبتان مع الصلاة، فكانت كل خطبة بمنزلة ركعة، لذا كان الجلوس الخفيف بين الخطبتين إيماء إلى أنهما قائمتان مقام الركعتين.

لكن لا تعطى الخطبتان أحكام الركعتين، فلا يضر فوات إحداهما أو

(١٨) كشف المغطى، ص ٦٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(٢٠) انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة...﴾، الآية: ٥ ـ ٨.

فواتهما معًا، ولا يجب على المسبوق تعويضهما ولا سجود لنقصهما عند جمهور الفقهاء، روي عن عطاء ومجاهد وطاووس أن من فاتته الخطبة يوم الجمعة صلى أربعًا كصلاة الظهر(٢١).

١٠ ـ الصلاة في المسجد: لما كان المقصد من الصلاة هو إبراز مظهر من مظاهر الخضوع لله، فإن أولى الوسائل التي تعين على تحقيق ذلك هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على التوحيد والتنزيل، وتلك هي المساجد.

إن استقبال المؤمن لبيت من البيوت التي أقيمت لمناهضة الشرك وإقامة الشعائر من شأنه أن يساعد على استحضار الخالق بما هو أشد إضافة إليه(٢٢).

١١ ـ قيام الكعبة: قال تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧]. القصد من جعل الشارع الكعبة قيامًا للناس هو تكوين أمة أصيلة من ذرية إسماعيل لها كامل الصفات التي تؤهلها لتلقي الشريعة الخاتمة(٢٣).

ويفسر ابن عاشور هذا المقصد بجملة من الأمور الآتية:

- صالح السيرة.
- الكعبة رمز للتوحيد.
- وضع الشارع في نفوس أهلها تعظيمها وحرمتها.
- تسخير الله تعالى إجابة الناس لدعوتها.

---

(٢١) التحرير والتنوير، ٢٨/٢٢٣.

(٢٢) المرجع نفسه، ٢/٣١.

(٢٣) جماع هذه الصفات عند ابن عاشور أربع هي: جودة الأذهان وقوة الحوافظ وبساطة الحضارة والتشريع والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم. مقاصد الشريعة، ص٩٣، والتحرير والتنوير، ٧/٥٧.

ولا يستبعد في نظره حِكمًا أُخرى لأن لام العلة في قوله تعالى: ﴿قِيَٰمٗا لِّلنَّاسِ﴾، كما يدل على مقصد إصلاح الناس في بادئ الأمر، فإنه يدل على عدم «انحصار تعليل الحكم الخبري في مدخولها لامكان تعدد العلل للفعل الواحد، لأن هذه جعلية لا إيجادية، وإنما اقتصر على هذه العلة دون غيرها لشدة الاهتمام بها»(٢٤).

١٢ ـ **إعطاء الكافر من صدقة الزكاة والتطوع**: اتفق الفقهاء على أن الزكاة لا تعطىٰ للكفار(٢٥)، والمقصد من ذلك هو حصر فرضيتها في إقامة أود المسلمين ومواساتهم.

أما صدقة التطوع فاتفقوا أيضًا على جواز إعطائهم منها، والمقصد من ذلك أن الصدقة لما كانت من إغاثة الملهوف من العباد والمخلوقات التي أمرنا الله بالاحسان إليهم فإن ذلك شامل للكفار. جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**في كل كبد رطبة أجر**»(٢٦).

المطلب الثاني: الصيام والحج

أولاً: الصيام:

١ ـ تشريع الصيام:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

القصد من عبادة الصيام هو تزكية النفس ورياضتها، وفي ذلك صلاح أحوال الأفراد المكونين للمجتمع، ويمكن القول أن المقصد من الصيام يتجه عند ابن عاشور إلى مجالين: الأول نفساني، والثاني جسماني.

---

(٢٤) المرجع نفسه، ٧/ ٥٩.

(٢٥) والمقصود بهم الكفار الذين يختلطون بالمسلمين غير المؤذين لهم وهم أهل العهد وأهل الذمة والجيران.

(٢٦) صحيح مسلم، كتاب قتل الحيات وغيرها، باب: فضل ساق البهائم، ٧/ ٤٤.

يثمر عن المجال النفساني الفوائد الآتية:

- التخلّق بخلق الإرادة على ترك المحبوب واقتحام مصاعب الأمور.

- التخلق بخلق الصبر على أشد اللذات تعلقًا بالنفس الإنسانية، وهي لذات البطن والفرج.

- تذكير النفس بحال الفقراء.

- تقوية الجانب الروحاني في الإنسان لتصدر عنه أفعال الخير(٢٧).

- تقوية ملكات إدراك نعم الله تعالى.

يثمر عن المجال الجسماني ما يأتي من الفوائد:

- تعويد المكلف على تغيير أنظمة المعاش، حتى يقتدر على التأقلم في زمن الجهاد أو الإغتراب أو الأسفار.

- إراحة الجهاز الهضمي مما قد يغشاه من صلصال الإفراز(٢٨).

ويتمثل الغرض من التشبيه الواقع في قوله تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾، في ثلاثة أمور:

أ - الاهتمام بعبادة الصيام والتنويه بها لأنها تشريع سابق على الإسلام، وفي ذلك دلالة على اطراد صلاحها، وكأني بابن عاشور يشير هنا إلى عموم تشريع الصيام «لوحدة النفس البشرية ووحدة ما يستهدفه من مقصد عام يدبر به أمرها في حياتها وأجيالها المتعاقبة»(٢٩).

ب - في التشبيه تهوين على المكلفين بالصيام لأن في الاقتداء بالغير طريقاً لتذليل المصاعب.

---

(٢٧) فصّل ولي الله الدهلوي هذا الجانب، حجة الله البالغة، ١/ ٧٤ و٢/٤٨ - ٥٠.

(٢٨) كشف المغطى، ص ١٦٤.

(٢٩) محمد فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار قتيبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص ٧٨٥.

ج ـ إثارة العزائم للقيام بفريضة الصيام حتى لا يقصروا في قبول هذا الفرض، ويأخذوه بقوة تفوق ما أدي به في عهد الأمم السابقة.

وذكرت الآية حكمة الصيام وحصرتها في التقوى: «لعلكم تتقون». ولما كانت التقوى هي اتقاء المعاصي فإن الصيام وسيلة ممتازة موجبة لتحقيقها، وتفسير ذلك عند ابن عاشور أن المعاصي تنقسم إلى قسمين:

ـ قسم قد ينجح في تركه التفكير المؤسسة عن طريق الوعد والوعيد مثل الخمر والميسر والسرقة والغصب.

ـ وقسم من المعاصي ينشأ من دواعي جِبِلّيَة مثل الأمور الناشئة عن الشهوة الطبيعية أو عن الغضب، فكان الصيام وسيلة لاتقاء هذه المعاصي.

يفسر ابن عاشور وجه الاتقاء فيقول عن الصيام: «إنه يعدل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي ليرتقي المسلم عن حضيض الإنغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية»(٣٠).

حاصل القول في شأن المقصد من تشريع الصيام في نظر ابن عاشور، أن الإحاطة الكلية به إنما هي لله تعالى، ولذلك قال في مقام الترخيص لبعض أهل الأعذار الخفيفة في الفطر(٣١): ﴿ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة: ١٨٤].

٢ ـ **قيام الليل في رمضان**: روى مالك في «الموطأ» في كتاب الصلاة، باب الترغيب في الصلاة في رمضان عن عائشة زوج النبي ﷺ أن رسول الله صلّى ذات ليلة، فصلى بصلاته ناس، ثم صلى الليلة القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة فلم يخرج إليهم رسول الله، فلما أصبح قال: **«قد رأيت الذي صنعتم ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تُفرض عليكم»** وذلك في رمضان.

---

(٣٠) التحرير والتنوير، ٧٢/١٥٨.

(٣١) كشف المغطى، ص ١٦٤.

استشكل شراح الحديث مسألة أن تكون المواظبة على العبادة سببًا في فرضيتها، مع العلم بثبوت حكمة مشروعية العبادات فرضًا ونفلاً.

ومن الأجوبة التي استحسنها ابن عاشور للإشكال، جواب الإمام أبي بكر الأبهري وفحواه احتمال وحي الله لرسوله أن يحدث فيهم من الأحوال ما يستلزم فرضها عليهم تحقيقًا لمصلحتهم[٣٢].

رد ابن عاشور هذا الجواب لأن ما علل فيه من المصلحة قاصر على جماعة خاصة «فلا يقتضي شرعًا عامًا، فلا يحصل المطلوب من إثبات مصلحة لقيام رمضان في ذاته تقتضي وجوبه»[٣٣].

ويجيب عن هذا الإشكال فيقول: وأنا أجيب بأن قيام رمضان يشتمل على مصلحة علمها الله تعالى، ولو بحثنا عنها لعلمناها وهي تقتضي وجوبه، ولكن الله تعالى لم يوجبه تيسيرًا على الأمة لعسر اجتماع فرض صوم النهار وقيام الليل، فإذا واظبوا على قيام رمضان خف عليهم وصار عادة لهم فذهب العسر فلم يكن للإيجاب مانع»[٣٤].

ذكر ابن عاشور الجواب نفسه في كتابه «النظر الفسيح» عند شرحه للحديث الذي رواه البخاري في كتاب الصلاة باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو ستره، والذي جاء فيه قوله ﷺ: **«إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل»**[٣٥].

٣ ـ **تعجيل الفطر وتأخير السحور**: جاء في «الموطأ» كتاب الزكاة، باب ما جاء في تعجيل الفطر أن رسول الله ﷺ قال: **«لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر»**.

المراد من كلمة «الخير» الواردة في الحديث هو خير الدنيا في صحة

---

(٣٢) أبو الوليد الباجي، كتاب المنتقى شرح موطأ مالك بن أنس، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٣٢هـ، ٤/ ٧١.

(٣٣) كشف المغطى، ص ١٠٦.

(٣٤) المرجع نفسه ص ١٠٧.

(٣٥) النظر الفسيح، ص ٢٥.

الأجسام وخير الآخرة في استكمال مقدرتها على أداء هذه العبادة.

يقرر ابن عاشور الحكمة من التعجيل انطلاقًا من نظام المجموع العصبي المسارق لنظام الأرض، فلنظام هذه الأخيرة سببان: أحدهما للعمل والآخر للراحة، وهما النور والظلمة. الأول يوقظ المجموع العصبي ويبعثه على العمل، والثاني يُعيِّنه ويحمله على الراحة.

ولعل أهم أعمال المجموع العصبي حركة الجهاز الهضمي الذي يحتاج إلى كل من الدافع العصبي ودورة الدم، «فلذلك يكون الهضم أسرع في أكلات النهار منه في أكلة الليل ولما كان الصوم إمساكًا عن الأكل في النهار وكان الإفطار ابتداء أكل بعد ذهاب النهار، ندبت الشريعة أن تكون تلك الأكلة في أقرب الأوقات بساعات النهار انتفاعًا ببقايا النشاط الذي في الجهاز الهضمي، لأنه بمقدار امتداد ما بعد الغروب ينقص ذلك النشاط وتتوغل الأعضاء في طلب الراحة مع الفتور عن العمل»(٣٦).

٤ ـ التوقيت في صوم رمضان: إن التوقيت في الصوم من قبيل المقاصد الشرعية التكميلية لكونه عبادة ذاتية، وإنما شرع فيه توحيد الوقت للتخفيف على المكلفين، لأن الصعب يخف بالاجتماع «وليكون حالهم في تلك المدة متماثلًا، فلا يشق أحد على آخر في اختلاف أوقات الأكل والنوم وغيرهما»(٣٧).

ثانيًا: الحج

١ ـ الأكل والشرب وأخذ الزينة عند كل مسجد:

قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [الأعراف: ٣١].

الأمر في قوله: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ﴾ للوجوب، ويتمثل المقصد من الحكم في أمرين:

---

(٣٦) كشف المغطى، ص ١٦٦.

(٣٧) التحرير والتنوير، ١٠/١٩٦.

الأول: هو إبطال ما اعتاده أهل الجاهلية من لزوم التعري في الحج في الأحوال الخاصة وعند مساجد معينة، وطريق إدراك المقصد هو استيعاب المقام الحالي الذي نزل بسببه قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾. وقد صور هذا المقام ما أخرجه مسلم عن ابن عباس قال: كانت المرأة تطوف بالبيت وهي عريانة وتقول: من يعيرني تطوافًا تجعله على فرجها وتقول:

اليوم يبدو بعضه أو كلّه وما بدا منه فلا أُحله[٣٨].

يظهر من هذا أن كشف العورة من الفواحش لذلك ورد الأمر بأخذ الزينة عند كل مسجد.

الثاني: ويستفاد هذا الأمر من المقام أيضًا، وهو إبطال التحريم الذي جعله أهل الجاهلية، مناقضين به ما تقرر في أصل الفطرة حيث حرموا ما أباح الله تعالى لهم من الأطعمة والأشربة.

عن السدي وابن عباس: كان أهل الجاهلية التزموا تحريم اللحم والودك في أيام الموسم ولا يأكلون الطعام إلا قوتًا ولا يأكلون دسمًا[٣٩].

٢ - **عموم خيرية الأفعال**: قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨].

قوله تعالى: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ هو تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمفاد قوله: ﴿مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، والمقصد من التذييل هنا هو الإتيان بحكم كلي يعم أفعال الخير كلها من فرائض ونوافل، أو نوافل فقط. فلا يتوجه - كما قد يتبادر - القصد من كلمة «خيرًا» إلى خصوص السعي لأنها فكرة سيقت في مقام الشرط، والنكرة في هذا السياق اللغوي تعم، ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء حتى لا يقتصر الخير على الطواف بين الصفا والمروة.

---

(٣٨) التحرير والتنوير، ٨/ ٩٢، القسم الثاني من الجزء.

(٣٩) المرجع نفسه، ٨/ ٩٢.

ويختلف هذا عما ورد في آية الصيام عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٨٤]، لأنه أريد هناك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه(٤٠).

٣ ـ السؤال عن المواقيت: قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

إذا تقرر توجه السؤال إلى أحوال الأهِلّة فإنه يحتمل بذلك احتمالين:

الأول: هو احتمال السؤال عن الحكمة: يكون المقصود في ضوء هذا الاحتمال من السؤال استثبات كون المراد الشرعي من المواقيت موافقًا لما اصطلح عليه العرب، «لأن كونها مواقيت ليس مهمًا حتى يسأل عنه فإنه متعارف لهم فيتعين كون المراد من سؤالهم، إن كان واقعًا هو تحقّق الموافقة للمقصد الشرعي»(٤١).

الثاني: هو احتمال السؤال عن السبب: يصبح الجواب في ضوء هذا الاحتمال بقوله تعالى: ﴿قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ﴾ غير مطابق للسؤال، أي يكون إخراجًا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب.

يعد التوقيت في نظر ابن عاشور من مقاصد الشريعة الضرورية، لأن عدم ضبطه سبب لتخالف الناس في مجيئهم له فلا يحصل المقصود الشرعي من اجتماعهم فيه(٤٢).

٤ ـ **الصيام: ثلاثة أيام في الحج، وسبعة في الاستقراء**: قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

---

(٤٠) التحرير والتنوير، ٢/ ٦٤.

(٤١) التحرير والتنوير، ٢/ ١٩٤.

(٤٢) المرجع نفسه، ١٠/١٩٦.

سُئِلَ ابن عاشور عن الحكمة التشريعية من كون الأيام عشرة فقال: «بأنه لعله نشأ من جمع سبع وثلاثة، لأنهما عددان مباركان، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة. وحكمة كون التوزيع كان إلى عددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة لاختلاف حالة الاشتغال بالحج ففيها مشقة وحالة الاستقرار بالمنزل»(٤٣).

المبحث الثاني: الأطعمة والذبائح

المطلب الأول: أكل ما في الأرض والمحرمات من الذبائح

أولاً: أكل ما في الأرض

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨].

يتضمن قوله تعالى: ﴿حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ حالان من «ما» الموصولة، الأول هو لبيان الحكم الشرعي، والثاني هو لبيان علته. والعلة هنا في حِلّ أكل ما في الأرض هو الطيب الذي تقصده النفوس للانتفاع به.

ينضبط الطيب عند ابن عاشور بالتعريف الآتي: «هو ما تستطيبه النفوس بالإدراك السليم من الشذوذ، وهي النفوس التي تشتهي الملائم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثماني أو روحاني»(٤٤).

يُومئ وصف «الطيب» إلى معنى عظيم، وفي ضوئه قال العلماء بقاعدة تضبط الحلال والحرام في الشرع، وهي إن حكم الأشياء التي لم ينص الشارع فيها بشيء أن أصل المضار فيها هو التحريم، أما أصل المنافع فيها فهو الحِل.

وتزداد أهمية هذه القاعدة في تفاريع المعاملات في الشريعة التي لا

---

(٤٣) التحرير والتنوير، ٢/ ٢٢٩.

(٤٤) التحرير والتنوير، ٢/ ١٠٢.

يخلو أمرها إما أن تجري على مقصد حمل الناس على حكم مستمر، مثل تحريم الربا، وإما أن تجري عل مقصد القضاء بين الناس فيكون الفرع المقضي به بيانًا لتشريع كلي. والقاعدة المشار إليها هي أقرب للمقصد الثاني من الأول لتعلقها بغير المنصوص عليه من الفروع(٤٥).

ثانيًا: الرخصة في أكل طعام أهل الكتاب

قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

يتركب المقصد الشرعي من الرخصة في حل طعام أهل الكتاب من أمرين: الأول هو: «أنهم على دين إلهي يحرم الخبائث ويتقي النجاسة. ولهم في شؤونهم أحكام مضبوطة متبعة لا تظن بهم مخالفتها، وهي مستندة للوحي الآلهي، بخلاف المشركين وعبدة الأوثان»(٤٦). والثاني أنه لما كانت المناسبة في ذكر قوله: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ هوالتنبيه إلى تيسر مخالطتهم، فأباح لنا طعامهم وأباح لنا أن نطعمهم طعامنا، عُلِمَ من ذلك أن علة الرخصة هي الحاجة إلى مخالطتهم(٤٧).

ثالثًا: تحريم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير

والمنخنقة والموقوذة والمتردية

١ ـ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

يحمل التحريم في المذكورات في الآية على ما يقصد من عينها اعتبارًا لمقام مقال النص، فيقدر فيها مضاف يدل عليه السياق. والعلة المقصودة

---

(٤٥) مقاصد الشريعة، ص ١٤٨.

(٤٦) التحرير والتنوير، ٦/ ١٢٠.

(٤٧) المرجع نفسه، ٦/ ١٢٢.

من تحريم أكل الميتة أن الحيوان لا يموت غالبًا إلا وقد أصيب بعلة مضرة بسبب العدوى، والعلل مختلفة، وتمييز ما يعدي عن غيره عسير. فإذا أكلها الإنسان قد يخالط جزءًا من دمه جراثيم الأمراض خاصة وأن الدم الذي في الحيوان إذا وقفت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على النافعة، ولذلك شرعت الذكاة، لأن المذكى مات من غير علة في الغالب، ولأن إراقة الدم الذي فيه تجعل لحمه نقيًا مما يخشى منه من أضرار[٤٨].

أما العلة المقصودة من تحريم الدم، فهي ما يورثه شربه من ضراوة في تغليظ طباع الإنسان، وهو مناف لمقصد الشارع من إتمام مكارم الأخلاق. ولذا قيد الدم في بعض الآيات بالمسفوح لكثرة تناوله. وعفت الشريعة عما يبقى في العروق بعد خروج الدم المسفوح بالذبح أو النحر. وينضاف إلى ما سبق قذارته لأنه يكتسب رائحة كريهة عند لقائه الهواء.

أما العلة المقصودة من تحريم لحم الخنزير فهي تناوله القاذورات بإفراط، فتنشأ في لحمه دودة مما يقتاته لا تهضمها معدته، فإذا أصيب بها آكله قتلته[٤٩].

والجدير بالإشارة أنه لم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلا بإضافة كلمة «لحم» إلى الخنزير. وقد حاول بعض المفسّرين توجيه ذلك فلم يأتوا في نظر ابن عاشور: «بوجه يثلج له الصدر»[٥٠].

قال ابن عطية: «إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذُكّي أم لم يذكَّ»،

---

(٤٨) التحرير والتنوير، ٢/ ١١٧ و٦/ ٨٩.

(٤٩) المرجع نفسه، ٢/ ١١٨ و٦/ ٩٠. ووجه بعضهم الحكمة التشريعية من هذا التحريم توجيهًا آخر فقال: «إني أرى أن تحريم لحم الخنزير لا يرجع إلى أمر خاص به، وإنما يرجع إلى أنه من جنس السباع التي حرم الله علينا أكلها، وهذا في قول النبي ﷺ «كل ذي ناب من السباع فأكله حرام». ولم أر أحدًا فيما أعلم، أشار إلى هذا السرّ في تحريم لحم الخنزير، ولكنه السبب الحقيقي في تحريم لحمه». الصعيدي عبد المتعال، في ميدان الاجتهاد، نشر جمعية الثقافة الإسلامية، بدون تاريخ، ص ١٥٧.

(٥٠) التحرير والتنوير، ٦/ ٩٠.

وقال الألوسي: «خصه لإظهار حرمته لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فربما استعظموا وقوع تحريمه»[٥١]. وقال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ خص الله تعالى ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه ذُكي أو لم يُذكَّ وليعم الشحم وما هناك من الغضاريف[٥٢] وغيرها»[٥٣].

ووجه ذلك عند ابن عاشور: إن إقحام لفظ اللحم هنا إما لمجرد تفنن في الفصاحة، وإما للإيماء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان وإنما المحرم أكله، لئلا يفضي تحريمه بالناس إلى قتله أو تعذيبه»[٥٤].

تومئ الآية إلى أمرين: الأول هو الإيماء إلى علة الرخصة وهي رفع البغي والعدوان بين الأمّة، والثاني هو الإيماء إلى حد الضرورة الذي ينضبط عند ابن عاشور بالحد الآتي: «الحاجة التي يشعر عندها من لم يكن دأبه البغي والعدوان بأنه سيبغي ويعتدي»[٥٥].

٢ ـ قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣].

مر فيما سبق بيان المقصد الشرعي من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير[٥٦]، وبقي من ذلك بيان المنخنقة والموقوذة والمتردية.

وتتمثل الحكمة من تحريم المنخنقة في «أن الموت بانحباس النفس

---

(٥١) التحرير والتنوير، ٢/ ١١٩.

(٥٢) الغضاريف والغضروف: كلّ عظم ليّن رخص في أي موضع كان.

(٥٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٥م، ٢/ ٢٢٢.

(٥٤) التحرير والتنوير، ٢/ ١١٩.

(٥٥) المرجع نفسه، ٢/ ١٢٠ ـ ١٢١، وثمة تعاريف أُخرى لحد الضرورة: وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٦٦ ـ ٦٨.

(٥٦) ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

يفسد الدم باحتباس الحوامض الفحمية الكائنة فيه، فتصير أجزاء اللحم المشتمل على الدم مضرة لآكله»[٥٧]. وتلك حكمة تماثل حكمة تحريم كل من الموقوذة والمتردية.

والمقصود من الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع. ومعنى ذلك أنها إذا ألحقت الذكاة بها في حالة هي فيها حية، فقد استثنيت من المحرمات المذكورات في الآية. ويتمثل الأساس اللغوي لهذا الفهم في تمييز ابن عاشور في المذكورات قبل الاستثناء بين محرمات لذاتها ومحرمات لصفاتها. ولما كان المستثنى حالاً لا ذاتًا لأن الذكاة حالة، تعين رجوع الاستثناء لما عدا كل من لحم الخنزير والميتة والدم، أولاً لأنه لا معنى لتحريم لحم الخنزير إذا لم يُذك وتحليله إذا ذُكي، لأن هذا حكم جميع الحيوان عند قصد أكله. وثانيًا لأن الذكاة حالة تقصد لقتل الحيوان فلا تتعلق بالحيوان الميت. وثالثًا لأن الذكاة تتعلق بما فيه حياة فلا معنى لتعلقها بالدم. ورابعًا لأن ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ يهلون به عند الذكاة فلا معنى لتعلق الذكاة بتحليله[٥٨].

المطلب الثاني: ما لم يُذكر اسم الله عليه والاضطرار

أولاً: ما لم يذكر اسم الله عليه

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]. تضمنت الآية نهيًا عن أكل ما ذُكر اسم غير الله عليه. يميز ابن عاشور، من أجل تحديد قصد الشارع المراد في اسم الموصول في الآية وهو «ما»، بين مسلكين:

يستند المسلك الأول إلى المقام الحالي الذي سيقت فيه الآية حيث كان المشركون في تحيلهم على المسلمين في أمر الذكاة يتحيلون في ترك التسمية بحيث لا يسمون. فإذا استند على هذا المقام كان اسم الموصول مرادًا به

(٥٧) التحرير والتنوير، ٦/ ٩١.

(٥٨) المرجع نفسه، ٦/ ٩٢.

شيئًا معينًا لم يُذكر اسم الله عليه، فيقتصر حكم الآية على ذلك المعين، ولا تتعلق بها مسألة وجوب التسمية في الذكاة ولا كونها شرطًا أو غير شرط بل له حكم نسيانها.

ولا يعتبر المسلك الثاني مقام الآية ويأخذ ذلك الشيء المعين الذي لم يذكر اسم الله عليه كسبب للنزول، ويعتد بالموصول صادقًا على كل ما لم يذكر اسم الله عليه. كانت الآية، بهذا النظر، من العام الوارد على سبب خاص، فلا يخص بصورة السبب. وقد مال جمهور الفقهاء المختلفين في حكم التسمية على الذبيحة إلى اعتبار المسلك الثاني دون الأول(٥٩).

ثانيًا: رخصة الاضطرار إلى المحظورات

قال تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣].

تتصل هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ إتصال المعطوف بالمعطوف عليه، والفاء فيها للتفريع: تفريع جزئية منه على كلية، ذلك أن الشارع في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣]، وقد امتن بالإسلام ثلاثة مرات: مرة بوصفه في قوله: ﴿دِينَكُمْ ﴾، وأخرى بالعموم الشامل له في قوله: ﴿نِعْمَتِي ﴾، وثالثة باسمه في قوله: ﴿ٱلْإِسْلَٰمَ ﴾.

---

(٥٩) التحرير والتنوير، ٨/ ٤٠. وقد فصّل ابن تيمية أشكال اعتبار عموم اللفظ أو خصوص السبب في اللفظ العام الوارد على سبب خاص فقال: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب خاص، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحدٌ من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسُّنة تختصّ بالشخص المعيَّن، وإنّما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعمّ ما يشبهه. ولا يكون العموم فيها بسبب اللفظ! والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرًا أو نهيًا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كانت منزلته، وإن كانت خبرًا بمدح أو ذمّ، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته». مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، الكويت: دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ٤٧.

ولما تقرر رفق وسماحة الإسلام، ناسب أن يعطف ذلك ويفرع على قوله ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ثم تعقب المنة العامة بالمنة الخاصة، ومعنى الآية: «أنه اضطر غير مائل إلى الحرام من أخذ أموال الناس أو من مخالفة الدين»(٦٠) والمقصد من هذه الحالة «ضبط حالة الاضطرار في الإقدام والإحجام. فلا يُقْدِم على أكل المحرمات إذا كان رائمًا بذلك تناولها مع ضعف الاحتياج، ولا يحجم عن تناولها إذا خشي أن يتناول ما في أيدي الناس بالغصب والسرقة»(٦١).

ويستغنى عن جواب الشرط في الآية بقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، لأنه كالعلة لهذا الجواب، والتقدير: فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فله تناول ذلك إن الله غفور رحيم(٦٢).

المبحث الثالث: العائلة

المطلب الأول: النكاح

أولاً: مقدمات في عقد الزواج

١ ـ الستر على المسلمين: روى الإمام مالك في «الموطأ»، كتاب جامع النكاح أن رجلاً خطب إلى رجل أخته، فذكر أنها قد كانت أحدثت، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فضربه أو كاد يضربه، ثم قال: مالك وللخبر.

يستشف من عمل عمر هذا أن من مقاصد الشريعة الستر على المسلمين بشرط عدم امتداد الضرر في الأمّة. ولا ريب أن للستر مصالح منها: التسميع بالعاصي مظنة للتشويه به، ومنها تسهيل أمر المعاصي

(٦٠) التحرير والتنوير، ٦/ ١٠٩.
(٦١) التحرير والتنوير، ٦/ ١١٠.
(٦٢) المرجع نفسه، ٦/ ١١٠.

بإشاعة أخبارها بين الناس، ومنها أن التشهير فيها يسبب العداوة بين المُشهِرِ والمُشَهَّرِ به(٦٣).

٢ ـ التعريض في الخطبة: قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [البقرة: ٢٣٥].

قصد الشارع في الآية من تعليق التحليل والتحريم بالألفاظ والأساليب هو درء التعجل، حتى لا يكون ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة تشريع العدة. إن الخوض في أمور النكاح قد يتخطى إلى الرغبة في عقد النكاح على المعتدة بالبناء عليها.. وتفسير ذلك عند ابن عاشور: «أن دبيب الرغبة يوقع في الشهوة والمكاشفة تزيل ساتر الحياء، فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها، وحيثما تقصد إجابته لما يطلب منها، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء... فلذلك رخص في التعريض تيسيرًا على الناس، ومنع التصريح إبقاء على حرمات العدة»(٦٤).

٣ ـ رفع الحرج في أزواج الأدعياء: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

جمعت الآية في قوله تعالى: ﴿لكيلا﴾ بين اللام وكي للتأكيد على معنى العلية، حتى كأن منطوق الآية مصرح بأن ليست العلة المقصودة من هذا التزويج إلا إقامة الشريعة القاضية برفع الحرج المتقرر عند أهل الجاهلية في تزوج الرجل زوجة دعيه(٦٥).

---

(٦٣) كشف المغطى، ص ٢٥٤.

(٦٤) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٥٤.

(٦٥) التحرير والتنوير، ٢٢/ ٣٩.

٤ ـ **توجيه الخطاب إلى الأزواج بدفع الصداق إلى أزواجهن**: قال تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤].

القصد من توجيه الخطاب في الآية إلى الأزواج هو عدم تذرعهم بضعف النساء وحيائهن في سبيل غمص حقوقهن التي منها مهورهن.

ويعد الصداق أو المهر أحد الأمور التي يتضح بها مخالفة صورة عقد النكاح لصور أخرى في اقتران الرجل بالمرأة. والمقصد من تسميته «نحلة» راجع إلى اعتباره هدية واجبة على الأزواج إكرامًا لهن، وتمييزًا للرابطة الزوجية عن غيرها من الروابط مثل السفاح والمخادنة. قال ابن عاشور: «ليس المهر في الإسلام عوضًا عن البضع كما يجري على ألسنة الفقهاء على معنى التقريب، إذ لو كان عوضًا لروعي فيه مقدار المنفعة المعوض عنها، لَوَجَبَ تجدد مقدار من المال كلما تحقق أن المقدار المبذول قد استغرقته المنافع الحاصلة للرجل في مدة بقاء الزوجة في عصمته، مثل عوض الإجارة، ولو كان ثمنًا للمرأة لوجب إرجاعها إياه الزوج عند الطلاق»(٦٦).

يتوافق هذا الاعتبار مع مستلزمات المعاشرة في عقد النكاح مثل إيجاد الآصرة وتداخل الحقوق... وكلها مستلزمات مقصودة شرعًا وتتأبى عن العوض المالي(٦٧).

٥ ـ **الزواج: إباحة التعدّد فيه وتحديده ومنعه بالنسبة للمرأة**: قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣].

يتمثل المقصد الشرعي في إباحة التعدد بالنسبة للأزواج في تحقيق المصالح الآتية:

---

(٦٦) مقاصد الشريعة، ص ١٦٩.

(٦٧) التحرير والتنوير، ص ٢٣٠.

ـ التعدد وسيلة إلى تكثير عدد الأُمّة.

ـ إنه وسيلة إلى كفالة النساء اللائي هنّ أكثر من الرجال في كل أُمة، لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة ولتعرض الرجال لأكثر أسباب الهلاك دون النساء في الحروب ولطول أعمار النساء غالبًا.

ـ إنه وسيلة لتحريم الزنى المفسد لكل من نظام الأخلاق والأنساب والعائلة(٦٨).

أما القصد من عدم إباحة التعدد للمرأة فلأنها قرارة النسل الذي يتوجب حفظه(٦٩).

ويرجع القصد الشرعي من التحديد المذكور في الآية إلى عدم قدرة كل أحد من البشر على تحقيق العدل التام بين الأزواج، وانتفاؤه مخلّ بنظام العائلة، ومن مظاهر الخلل عقوق الزوجات لأزواجهن والأبناء لآبائهم. وتبصرًا لهذا المقصد كان من شرط جواز التعدد ألا يعود على مصلحة تجويزه بالإبطال.

وأخيرًا فإن المقصد من انتهاء التعدد إلى أربعة الذي حاول كثير من العلماء البحث فيه «فلم يبلغوا إلى غاية مرضية»(٧٠)، فمتجه إلى ملاحظة نسبة عدد النساء من الرجال في غالب الأحوال، وإلى اعتبار المعدل في التعدد، ذلك أن ليس كل رجل متزوج لأربعة نساء. وإذا فرضنا أن المعدل يبين أن لكل رجل امرأتين دلنا ذلك على أن النساء ضعف الرجال(٧١).

٦ ـ **نكاح التحليل**: عن عبد الله بن مسعود قال: «**لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له**»(٧٢). يدل الحديث على حرمة نكاح التحليل وهو تزوج المرأة المبتوتة بقصد تحليلها لمن بتها.

---

(٦٨) **التحرير والتنوير**، ٤/ ٢٢٧.

(٦٩) **مقاصد الشريعة**، ص ١٧٤.

(٧٠) **التحرير والتنوير**، ٤/ ٢٢٧.

(٧١) حاول ولي الله الدهلوي توجيه ذلك فرأى «أن الأربع عدد يمكن لصاحبه أن يرجع إلى كل واحدة بعد ثلاث ليال، **حجة الله البالغة**، ٢/ ١٣٢.

(٧٢) رواه أحمد والنسائي والترمذي وصححه والخمسة إلاّ النسائي. **نيل الأوطار**، كتاب النكاح، باب نكاح المحلل، ٦/ ٢٧٥.

يزدوج في فعل هذا النكاح مقصدان متقابلان: الأول فاسد، والآخر صالح. أما الفاسد فيتمثل في أمرين: قلة المروءة لأن شأن التزوج أن يتجه لقصد المعاشرة فلا يجعل الرجل زوجه عرض لغيره. والثاني توقيت النكاح الذي يقرب عقده من عقود الإجارات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس المنبعث في نفس الزوجين من نيّة كليهما أن يكون قرينًا بالآخر ما صلح الحال بينهما(٧٣).

ويقابل المقصد السالف مقصدًا صالحًا آخر، ذلك أن فاعل نكاح التحليل جاري على الشرع في الظاهر غير مناف للمقصد الشرعي، بل هو خادم له من حيث الترغيب في المراجعة وفي توفر الشرط، وهو نكاح زوج آخر(٧٤).

٧ ـ الشهوة منشأ التناسل، والتعبير في جانب الأنثى بفعل «جعل»: قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

المقصد الشرعي من التعبير في جانب الأنثى بفعل «جعل» هو جعلها زوجًا للذكر. أما المقصد من جعل الشارع التناسل بين الأزواج بداعي الشهوة الجِبِلّي وليس بغيره من الدواعي، فيتمثل في كونه أمرًا تكوينيًا نابعًا من طبيعة الفطرة، فضلاً عن تحقيقه لمقصد حفظ النسل من قسم الضروري من المصالح.

فلو لم يحصل التناسل بدافع الشهوة وحصل بدافع الألم لأفضى ذلك إلى خرم المقصد السالف، لأنه عندئذ لا تنصرف النفوس إليه إلا اضطرارًا أو بعد التأمل والتردد مثلما تنصرف إلى شرب الدواء ونحوه(٧٥).

٨ ـ الزواج بالرجل الفقير: عن فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها

---

(٧٣) مقاصد الشريعة، ص ١٧١.

(٧٤) المرجع نفسه، ص ١١٩.

(٧٥) التحرير والتنوير، ٣/ ١٨١ و٩/ ٢١١، ومقاصد الشريعة، ص ١٦٦.

ثلاثًا فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، قالت: وقال لي رسول الله ﷺ: **إذا حللت فآذنيني**، فآذنت، فخطبها معاوية وأبو جهم وأسامة بن زيد، فقال رسول الله ﷺ: **أما معاوية فرجل ترب لامال له، وأما أبو جهم فرجل ضراب للنساء ولكن أسامة**. . . فقالت بيدها هكذا أسامة أسامة. . .(٧٦).

صدر هذا القول النبوي في مقام حال النصيحة، فلما استشارت فاطمة بنت قيس في أمرها أشار عليها ﷺ بما هو أصلح لها. لا يجوز للناظر ـ استيعابًا لهذا المقام ـ أن يقول إن الحديث دال على عدم جواز تزوج المرأة برجل فقير(٧٧).

٩ ـ المحرمات من النساء: قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣].

يرجع القصد من تحريم الزواج من الوالدة إلى مراعاة قاعدة المروءة التابعة لكلية حفظ العرض من قسم المناسب الضروري. ويلحق بهذا المقصد أيضًا تحريم الزواج بالمرضعات، لأن بلبانهن شب الأطفال فنشأوا على محبة مرضعاتهم محبة تماثل محبة أمهاتهم الوالدات. ويُلاحَظ هذا المقصد أيضًا في تحريم الزواج ببنات الأخوة والأخوات وأخوات الآباء وأخوات الأمهات.

ويرتد مقصد الشارع في تحريم الأخوات من الرضاع إلى قسم

---

(٧٦) رواه الجماعة إلا البخاري، **نيل الأوطار**، كتاب النكاح، باب تعريف بالخطبة في العدة، ٦/ ٢٣٧.

(٧٧) **مقاصد الشريعة**، ص ٣٤.

الحاجي من المقاصد وهو تسهيل الخلقة وقطع الغيرة بين قريب القرابة حتى لا تفضي إلى الحزازات والعداوات.

أما العلة المقصودة التي حُرّمَ لأجلها الزواج بالربيبة، فهي الوصف الذي خرج مخرج التعليل، أي لأنهن في حجوركم، وهو تعليل بالمظنة لا يقتضي اطراد العلة في جميع مواقع الحكم.

ويتجسد المقصد من تحريم الجمع بين الأختين في الزواج في دفع الغيرة عمن يريد الشرع تمام المودة بينهما. والجمع المقصود هنا هو الجمع عن طريق النكاح أصالة(٧٨).

والمقصد من تحريم الشارع زوجة الابن على الأب، وزوجة الأب على الابن، ليس هو مجرد حفظ أواصر المودة بين الشخص المحرم وبين الشخص الذي وقع التحريم بسببه، فإنا قد وجدنا تحريم الصهر مستمرًا بعد موت الشخص الذي وقع التحريم بسببه بله فراقه عدا تحريم الجمع بين الأختين، بل هو تحقيق معنى الوقار والجلال(٧٩).

ثانيًا: ضوابط في التصرفات الزوجية

١ ـ معاشرة الزوجات: قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩].

مقام حال هذا النص هو بيان حكم من حدث بينه وبين زوجه ما كرهه فيها ورام فراقها. اقتضى هذا المقام أن يكون المقصد الشرعي من الآية إرشاد الأزواج إلى ما في كثير من المكروهات من الخيرات. قال ابن عاشور: «والمقصود من هذا، الإرشاد إلى أعماق النظر وتغلغل الرأي في

---

(٧٨) التحرير والتنوير، ٤/١٩٨ ـ ٣٠١.

(٧٩) مقاصد الشريعة، ص ١٧٥، وذكر ولي الله الدهلوي بعض ما يترتّب عن هذا التحريم من مصالح مثل قطع الرحم بين الأقارب ومماثلة الرضاعة للأمومة وجريان العادة بترابط الحاجات بين المحرمات: حجة الله البالغة، ٢/ ١٣١ ـ ١٣٢.

عواقب الأشياء وعدم الاغترار بالبوارق الظاهرة، ولا بميل الشهوات إلى ما في الأفعال من ملائم، حتى يسبره بمسبار الرأي، فيتحقق سلامة حسن الظاهر من سوء خفايا الباطن»[٨٠].

٢ ـ المماثلة بالمعروف بين الزوج والزوجة: قال تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

يرجع المقصد من المماثلة الواردة في الآية إلى ما يأتي:

- المعاشرة.
- الحفظ.
- بعث الحكمين.

وتستجلى تفاصيلها من أحكام الشريعة إلا أن ضابط ذلك يتمثل في مكونين أساسيين: يتعلق الأول بنفي الأضرار، ويتعلق الثاني بحفظ المقاصد الشرعية في المعاشرة والحفظ وبعث الحكمين.

والمقصود بـ«المعروف» في الآية ما يراه العقل السليم المبرأ من الانحياز إلى الأهواء أو من الميل إلى العادات والتعاليم الضالة، وذلك عند ابن عاشور هو الحسن الذي جاء به الشرع الإسلامي نصًا أو قياسًا أو اقتضته المقاصد الشرعية أو المصلحة العامة التي ليس في الشرع ما يعارضها.

لا يستقيم، اعتمادًا على هذا النظر، معنى المماثلة بين الرجل والمرأة في سائر الحقوق والأحوال، سواء في الجنس أو النوع أو الشخص، «لأن مقتضى الخلقة ومقتضى المقصد من الرجل والمرأة ومقتضى الشريعة التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران»[٨١].

وينحل مقصد الشارع من تقديم الرجال على النساء في الآية إلى

---

(٨٠) التحرير والتنوير، ٤/ ٢٨٧.

(٨١) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٩٩.

أمرين: الأول هو دفع توهم مساواة الرجال للنساء في كل الحقوق، والثاني هو ضبط إيثار الرجال على النساء وتحديده لمقدار مخصوص. يتمشى المقصدان مع فطرة كل من الرجل والمرأة، وهذا سبب في جريان الأحكام الشرعية على وفق النظم التكوينية لأن واضع الأمر واحد[82].

٣ ـ **قوامة الرجال على النساء**: قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

المعنى المستفاد من الآية هو قيام الرجال على النساء، حفظًا ودفاعًا واكتسابًا وإنتاجًا ماليًا. وهو أصل تشريعي كلّي تتفرع عنه الأحكام الشرعية التي تضمنتها الآيات اللاحقة عليه.

وجاءت جملة: «**بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**»، لتعلل صلوحية اعتبار القوامة للرجال على النساء[83].

٤ ـ **أخذ الزوجة من مال الزوج دون علمه**: روى الإمام البخاري في كتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها، عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت هند بنت عتبة فقالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل مسيك فهل علي حرج أن أطعم من الذي له عيالنا؟ قال: **لا، إلا بالمعروف**[84].

مقام حال النص هو التشريع، حيث أقام الرسول ﷺ المرأة المتزوجة بزوج بخيل مقام الوكيل على أبنائها وعيال بيتها. ولما كان المقام تشريعيًا ـ وهو الأصل فيما يصدر عن الرسول ﷺ ـ كان الحكم المستفاد من القول النبوي عام يشمل أمثال هذه المرأة من أزواج الأشحة. وعليه جاز لها الإنفاق في دائرة المعروف على أبنائها، ولو اقتضى ذلك عدم علم الزوج، لأنهم لو توقفوا على إذن لما أذن لهم، ولو شكوا إلى القاضي لشق ذلك

(٨٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٠١.
(٨٣) التحرير والتنوير، ٥/ ٣٨ ـ ٣٩.
(٨٤) النظر الفسيح، ص ٢٨٢.

عليهم والحدث بذلك بينه وبينهم شنآن. لكن إذا كان الإذن رخصة لرفع هذه الضرورة فإنها تقدر بقدرها، فلا تتجاوز الزوجة الأخذ بالمعروف(٨٥).

٥ ـ الرضاع ونفقة المرضع: قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

ذكر ابن العربي في المسألة السادسة عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] اختلاف العلماء في الرضاع: هل هو حق لها أم هو حق عليها؟ ولعل سبب اختلافهم في نظره، احتمالية المعنى المستجلى من الآية، إلا أنه سرعان ما يرى بأن حق الرضاع واجب عليها في الحالات الآتية:

- في حال الزوجية.
- وفي حال عدم وجود مرضع غيرها.
- وفي حال انعدام الأب لاختصاصها به(٨٦).

والمقصود بالوالدات عند ابن عاشور هو خصوص الوالدات من المطلقات اللائي لهن سن الرضاعة. ويستند في تحديد هذا القصد على أمرين: الأول هو مقام مقال النص الذي سيق فيه، والذي يبتدأ من قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. والثاني هو أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم إلا بعد الفراق، لأن المعروف أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة. وينضاف إلى ذلك أن الغالب في النساء أنهن لا يمتنعن عن الرضاع إلا لسبب طلب التزوج بزوج

---

(٨٥) النظر الفسيح، ص ٢٨٣.

(٨٦) أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي بيروت، لبنان: دار المعرفة، ١/ ٢٠٤.

جديد لعدم رغبة الرجال فيهن اعتبارًا لانشغالها برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة.

أما جملة «يرضعن» فهي خبر مراد به تشريع إثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن كما ذهب ابن العربي. ويستند ابن عاشور في هذا النظر على المقام المقالي الذي سيقت فيه الآية، وهو مقام ذكر أحكام المطلقات(٨٧).

أما قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ﴾، فتضمن حكمًا وتعليلًا. أما الحكم فإيجاب النفقة على الوالد للمولود، أما التعليل فوارد في الجملتين القرآنيتين:

قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾، وقوله: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ﴾.

والمقصد من قوله ﴿يُرْضِعْنَ﴾ هو تحديد مدة الإرضاع وواجبات المرضع والذي دل عليه هو قوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾.

ويوكل إرضاع الأمهات إلى ما تعارفه الناس، قال ابن عاشور: «المرأة التي في العصمة، إذا كان مثلها يرضع يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها في العصمة إذ العرف كالشرط، والمرأة المطلقة لا حقّ لزوجها عليها، فلا ترضع له إلا باختيارها ما لم يعرض في الحالين(٨٨) مانع موجب، مثل عجز المرأة في العصمة عن الإرضاع لمرض، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه. والمرأة التي لا يرضع مثلها، وهي ذات القدر، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع فلم يكن له عليها حق الإرضاع، هذا قول مالك إذ العرف كالشرط... وقد جرى في كلام المالكية في كتب الأصول: أن مالكًا

---

(٨٧) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٨٨) في الطلاق أو العصمة.

خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر، وإن المخصص هو العرف(٨٩)، وكنا نتابعهم على ذلك، ولكني الآن لا أرى ذلك متجهًا، ولا أرى مالكًا عمد إلى التخصيص أصلاً لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع»(٩٠).

المطلب الثاني: الطلاق والوصايا والإيلاء

أولاً: الطلاق

١ ـ **ارتكاب الطلاق**: أشار قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، إلى أن قصد الشارع من الطلاق هو ارتكاب أخف الضررين عند تعسر استقامة المعاشرة، وخوف ارتباك حالة الزوجين وتسرب ذلك إلى ارتباك حالة العائلة(٩١).

٢ ـ **الصلح بين الزوجين**: قال تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨]. إذا كان التعريف الوارد في قوله: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾، تعريف للجنس، فإن القصد منه بيان وإثبات خيرية جميع أحوال الصلح، مثل الخلع أو التنازل عن بعض الحقوق أو الإغضاء عن الهفوات ومقابلة الغلظة باللين المهيِّئ للصلح بين الزوجين(٩٢).

٣ ـ **الطلاق في العدة**: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

---

(٨٩) قال ابن العربي: «قال مالك: كلّ أُم يلزمها رضاع ولدها... إلاّ أن مالكًا ـ دون فقهاء الأمصار ـ استثنى الحسيبة، فقال: لا يلزمها إرضاعه فأخرجها من الآية وخصّها بأصل من أصول الفقه هو العمل بالمصلحة... والأصل البديع فيه هو أن هذا أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام عليه فلم يغيره وتمادى ذوو الثروة والأحساب على تفريغ الأمهات للمتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع إلى زمانه فقال به وإلى زماننا، فحققناه شرعًا». أحكام القرآن، ١/٢٠٦.

(٩٠) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٤٠.

(٩١) مقاصد الشريعة، ص١١٦.

(٩٢) أصول النظام الاجتماعي، ص١٧، والتحرير والتنوير، ٥/ ٢١٧ ـ ٢١٨.

يدل تركيب الآية على أن عدة النساء جعلت وقتًا لإيقاع طلاقهن، فكفى الشارع بالعدة عن الطهر، لأن المطلقة تعتد بالإطهار. وتُومئ هذه الدلالة إلى حكمة هذا التشريع، وفحواها أن العدة إنما تبتدأ بأول طهر من أطهار ثلاثة، فلأجل دفع المضرة عن المطلقة بإطالة انتظار تزويجها، لأن ما بين حيضها إذا طلقت فيه وبين طهرها أيام غير محسوبة في عدتها، لهذا لا نستغرب إذا لاحظ الناظر قصد أكثر المطلقين هو إطالة مدة العدة من أجل التوسيع على أنفسهم زمن الارتياء للمراجعة قبل أن يبن منهن(٩٣).

وعلل الطلاق للعدة بجملة: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]. والمقصود من هذه الجملة «التعليلية» الإشارة إلى أهم ما في العدة من المصالح، وهو ما تحدثه من أمور متنوعة عند الطلاق، ففي مدة العدة قد يتضح للزوجين أو لأحدهما متاعب وأضرارًا بعد انفصام رابطة المعاشرة تربو على تلك التي عاشوها قبل الانفصام(٩٤).

٤ ـ العدة للأزواج: حق وواجب: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

الخطاب في الآية موجه للأزواج الذين جعلت العدة لهم تحقيقًا لمقصدين: الأول هو حفظ أنسابهم، والثاني هو تمكنهم من مراجعة زوجاتهم ما دُمن في مدة العدة كما أشار إلى ذلك كل من قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨].

والعدة حق أوجبه الشرع فلو رام الزوج «اسقاط العدة عن المطلقة لم يكن له ذلك لأن ما تتضمنه العدة من حفظ النسب مقصد من أصول مقاصد التشريع فلا يسقط بالإسقاط»(٩٥).

---

(٩٣) التحرير والتنوير، ٢٨/ ٢٩٥.

(٩٤) التحرير والتنوير، ٢٨/ ٣٠٦.

(٩٥) التحرير والتنوير، ٢٢/ ٦١.

٥ ـ الإحداد في العدة وعددها: قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

أناط الشارع، مراعاة لمقصده في الحفاظ على نسب الميت، في هذا النص عدة الوفاة بالأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركًا بيّنًا. وإذا كان الشارع جعل عدة الطلاق هو الإقراء، كدلالة ظنّية على براءة الرحم، لأن المطلِّق على علم بحال مطلَّقته من طهر وعدمه، فإن الميت لا يدافع عن نفسه فجعل الشارع عدته أمدًا مقطوعًا بانتفاء الحمل في مثله وهو الأربعة أشهر والعشرة.

وتفسير ذلك أن ابتداء الحمل يكون بنطفة أربعين يومًا، ثم علقة أربعين يومًا، ثم مضغة أربعين يومًا، ثم يُنفخ فيه الروح. فما بين استقرار النطفة في الرحم إلى نفخ الروح في الجنين أربعة أشهر، وإذ قد كان الجنين عقب نفخ الروح فيه يقوى تدريجيًا جعلت العشر الليالي: الزائدة على الأربعة أشهر لتحقق تحرك الجنين تحركًا بينًا. فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل.

والحاصل أنه لا يخلو مقصد الشريعة من عدة الوفاة من أمرين: إما من أجل حكمة تحقق النسب أو عدمه، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج بأربعة أشهر وعشر نسخًا لما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولاً كاملاً، وهو قول أكثر أهل العلم[٩٦].

لكن لما كان الإحداد في عدة موت الزوج ليس فيه من حكمة انتظار حياة الميت، كما في حكمة عدة الطلاق من المطلق وهي انتظار ندامته، فإن الأمر الثاني غير صالح لتعليل الإحداد من الزوج المتوفى، لأن الشريعة معان وأوصاف لا أسماء وأشكال فهي لا تقرر أوهام الجاهلية[٩٧]، بل قصدها الأساسي في الموضوع هو تحقق النسب وعدمه، وسد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال: من رؤية محاسن المرأة المُعْتَدَّة حتى يبتعدوا عن

---

(٩٦) أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ٢٠٧.

(٩٧) مقاصد الشريعة ص ١١٠.

الرغبة في التعجل بما لا يليق(٩٨).

٦ ـ التربص بثلاثة قروء: قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

اختلف الفقهاء في مراد الشارع من لفظ «قروء» في الآية، ففريق منهم رأى بأنه الطهر الواقع بين دمين، وهم فقهاء المدينة وجمهور أهل الأثر ومالك والشافعي في أوضح كلاميه وابن حنبل. ورأى فريق آخر بأن المراد منه هو الحيض، وهو قول علي وابن مسعود وأبو حنيفة وابن أبي ليلى وجماعة، ورأى فريق ثالث بأن المراد هو الطهر المنتقل منه إلى الحيض، وهو قول الشافعي في أحد قوليه.

يستغرب ابن عاشور من استدلال بعض المالكية على كون المراد من القرء هو الطهر هذا الاستدلال كما يصوره ابن العربي أن الشارع قال: «ثلاثة قروء» فذّكره وأثبت الهاء في العدد فدل على أنه أراد الطهر المذكر، ولو أراد الحيضة المؤنثة لأسقط الهاء وقال: ثلاث قروء، فإن الهاء تثبت في عدد المذكر من الثلاثة إلى العشرة وتسقط في عدد المؤنث(٩٩).

تعقب ابن عاشور هذا الاستدلال لأنه في نظره غير ناهض، فإن المنظور إليه في التذكير والتأنيث، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقيًا، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظي، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر. وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحد مرادفيه»(١٠٠).

يرجع فيصل تحديد القصد من القروء في الآية عند ابن عاشور إلى الجمع بين مقصدين تشريعيين تغياهما الشارع من العدة: الأول هو تحقق براءة رحم المطلقة التي تحصل بحيضة أو طهر واحد، والثاني هو انتظار الزوجة مظنة رجوع الزوج وفي ذلك رفق به.

---

(٩٨) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٤٣ ـ ٤٤٧.
(٩٩) أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ١٨٥.
(١٠٠) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٩١.

استنادًا على هذا النظر، فمن جعل القروء أطهارًا راعى التخفيف عن المرأة مع حصول الإمهال للزوج، أما من جعل القروء حيضات فقد زادوا المطلقة إمهالاً، لأن الطلاق لا يكون إلا في طهر عند الجميع.

ويتبين من ذلك تعارض المقصدين إلا أن ابن عاشور يرجح حق المطلق في انتظاره أمدًا بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها وحصول الطهر بعدها.

٧ ـ **الالتزام بمدة العدة:** قال تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣].

تنطوي هذه الجملة القرآنية على مواقع تعليلية ثلاثة:

أ ـ موقع التعليل لجملة ﴿وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١] ذلك أن في الإحصاء مصالح كثيرة، تحتها حقوق مختلفة أكثرها للمطلق والمطلقة، تستتبع حقوقًا للمسلمين وولاة أمورهم في الحفاظ عليها وخاصة عند التحاكم.

إن التساهل في الإحصاء ذريعة إلى أحد أمرين: إما التزويج قبل انتهاء العدة، وذلك يؤدي في الغالب إلى اختلاط النسب، وإما إلى تطويل المدة على المطلقة في أيام منعها من التزوج لأنها في مدة العدة لا تخلو من حاجة إلى من يقوم بها.

ب ـ موقع التعليل لجملة: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢]. ومعنى التعليل هنا أنه متى تم إحصاء مدة العدة فقد تحصل المقصد الشرعي الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١].

ج ـ موقع التعليل لجملة: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢] ومعنى التعليل في هذا الموقع أن الشارع جعل الشهادة قدرًا لرفع النزاع[١٠١].

٨ ـ **ارتجاع المطلقة ثلاثًا:** قال تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ

---

(١٠١) التحرير والتنوير، ٢٨/ ٣١٣ ـ ٣١٤.

﴿تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

الحكم المستفاد من الآية هو حرمة ارتجاع المطلقة ثلاثًا حتى تنكح زوجًا غيره. ومقصد الشارع من ذلك هو ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق زوجاتهن، فإذا كانت الطلقة الأولى هفوة والثانية تجربة فإن الثالثة فراق.

إن الشرط الذي يتضمنه الحكم يتجه إلى مقصد تحذير الأزواج من إيقاع الطلقة الثالثة، فلا يوقعونها إلا بعد اليأس من استمرار حسن المعاشرة التي هي القصد الأول من الزواج. ودليل القول بأن النكاح الذي يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة ومسيسه لها هو الرجوع إلى مقصد الشريعة من لفظ النكاح ومن الشرط السالف. وشذ عن ذلك سعيد بن المسيب فقال: إن الذي يحل المبتوتة هو مجرد العقد على زوج ثان، وهو شذوذ ينافي الحكمة التشريعية من تحريم المطلقات ثلاثًا(١٠٢).

ثانيًا: الوصايا

١ ـ **الوصية بأكثر من الثلث**: روى الإمام البخاري في كتاب «الوصايا والوقف»، باب أن يترك ورثته أغنياء، عن سعد بن أبي وقاص قال: قلت: يا رسول الله أوصي بما لي كله؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال: **فالثلث والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**»(١٠٣).

مقام حال النص هو حال الاستشارة المحتمل لأمرين: إما إشارة الرسول ﷺ على سعد بالأفضل، وإما لكون ما جرى بينهما لأجل افتقار ورثة سعد، وهو صريح قوله ﷺ: «**خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**».

(١٠٢) التحرير والتنوير، ٢/٤١٦ ـ ٤١٧.

(١٠٣) النظر الفسيح، ص١٠٩.

٢ - إصلاح اليتامى: قال تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

لما كان النظر في مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة في حفظ النظام، فإن المقصد من الإصلاح في الآية الإصلاح الشمولي، الذي بقدر ما يتضمن إصلاح ذواتهم يشمل أيضًا إصلاح أموالهم وأمزجتهم. ويحصل إصلاح الذوات بإصلاح العقائد والأخلاق عن طريق التعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم، ويكون إصلاح الأمزجة بالمحافظة عليها من المهلكات والأخطار والأمراض وبمداواتها ودفع الأضرار عنها، أما إصلاح الأموال فحاصل بتنميتها وتعهدها وحفظها(١٠٤).

٣ - الإشهاد عند دفع الأموال لليتامى: قال تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِمْ ﴾ [النساء: ٦].

يحتمل الأمر بالإشهاد عند الدفع إما الوجوب وإما الندب. ففي ضوء الاحتمال الأول فإن الوجوب يلاحظ فيه تحقيق قصد الشارع من رفع الحرج وقطع الخصومات، خاصة وأن الشريعة تهتم بتوثيق الحقوق لأن ذلك أقوم لنظام المعاملات(١٠٥). وفي ضوء الاحتمال الثاني فإن الندب يلاحظ فيه الاحتياط لحق الوصي لأنه حقه فله أن لا يفعله(١٠٦).

ثالثًا: الإيلاء

١ - مدة الإيلاء وأحكامه: قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

تختلف أحكام الإيلاء بحسب اختلاف مقاصده. فهو حرام إن قصد به إضرار المرأة، ومباح إن كان القصد معتبرًا شرعًا، كالذي يكون لقصد التأديب.

---

(١٠٤) التحرير والتنوير، ٢/٣٥٦.

(١٠٥) مقاصد الشريعة، ص ١٥٨.

(١٠٦) التحرير والتنوير، ٤/٢٤٧.

أما الإيلاء الذي يقصد منه المصلحة كالخوف على الولد من الغيل والحمية من بعض الأمراض في الرجل والمرأة، فإباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفي المضرة المقصودين شرعًا. وقد حاول بعض العلماء توجيه الحكمة التشريعية التي قصدها الشارع من التأجيل بأربعة أشهر بما جاء في قصة مأثورة عن عمر أوردها أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطأ، فقد ورد عن عمر أنه خرج ليلة يطوف بالمدينة، يتعرف أحوال الناس، فمر بدار سمع امرأة بها تنشد:

ألا طال هذا الليل واسود جانبه ... وأرقني أن لا خليل ألاعبه

فلولا حذار الله لا شيء غيره ... لزعزع من هذا السرير جوانبه

فاستدعاها من الغد فأخبرته أن زوجها أُرسل في بعثة إلى العراق، فاستدعى عمر نساء فسألهن عن المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن: شهران ويقل صبرها في ثلاثة أشهر، وينفذ في أربعة أشهر، وقيل: أنه سأل ابنته حفصة. فأمر عمر قواد الأجناد ألا يمسكوا الرجل في الغزو أكثر من أربعة أشهر فإذا مضت استرد الغازين ووجه قومًا آخرين[١٠٧].

أما ابن عاشور فرأى بأنها - أي الحكمة التشريعية - «ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمنًا طويلًا، فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم مثل ثلث المال في الوصية وأشار به النبي عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص في صوم الدهر»[١٠٨].

وقد حاول ولي الله الدهلوي الجمع بين الرأيين فقال: «أما السر في تعيين هذه المدة، فإنها مدة تتوق النفس فيها للجماع لا محالة... ولأن هذه المدة ثلث السنة»[١٠٩].

---

(١٠٧) المنتقى للباجي، ٤/ ٣١.
(١٠٨) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٨٧.
(١٠٩) حجة الله البالغة، ٢/ ١٥٠.

المبحث الرابع: المعاملات المالية والبدنية

المطلب الأول: الرواج والثبات في الأموال

أولاً: الأمور المفسرة للرواج

إذا كانت قاعدة حفظ المال(١١٠) من الضرورات المصلحية، فإن كلا من نظام نمائه وطرق دورانه من معظم مسائل الحاجيات، مثل البيع والإجارة والسلم يحدد ابن عاشور مسالك حفظ المال في مسلكين: يتجه الأول إلى ضبط أساليب إدارة عمومه، ويتعلق الثاني بضبط أساليب حفظ المال الفردي وأساليب إدارته.

١ ـ الرواج: إن من مقاصد الشريعة رواج المال. ويفسر بهذا المقصد الأمور الآتية:

ـ عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بعوض أو تبرع.

ـ عقود المعاملات المشتملة على شيء من الغرر مثل السلم والمزارعة والقراض.

ـ العقود المالية الأصل فيها اللزوم دون التخيير إلا بشرط.

ـ نهى الرسول ﷺ عن استعمال الرجال الذهب. قال ابن عاشور: «ما أحسب نهي رسول الله ﷺ عن استعمال الرجال الذهب إلا لحكمة تعطيل رواج النقد بكثرة الاقتناء»(١١١).

١ ـ قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

---

(١١٠) يعرف ابن عاشور المال فيقول: «ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس في تناول الضروريات والحاجيات والتحسينيات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلاً بكدح». التحرير والتنوير، ٢/١٨٦.

(١١١) مقاصد الشريعة، ص ١٩٤.

يتضمن هذا النص تعليلاً لما اقتضاه لام التعليل فيه من جعل ما غنم ملكًا لأصناف كثيرة الأفراد. ومعنى ذلك جعل المال المغنوم مقسومًا على ما ذكره النص، لأجل ألا يكون الفيء دولة بين الأغنياء من المسلمين ولا يتناول أهل الخاصة نصيبًا منه.

ويلزم عن طريق دلالة إشارة النص ـ استنادًا على التعليل السالف ـ كون المال دولة بين الأمّة وذلك بتيسير دورانه على الآحاد وإخراجه عن أن يكون قارًا في يد واحدة. ويقتضي تداول المال وتعاقبه تأسيس ذلك على نظام محكم في الانتقال مثل الموات والفيء واللقطات والركاز. هذا بالنسبة للمال الذي يسبق ملكه لأحد، أما المال الجزئي المعين فمثل الزكاة والكفارات وتخميس الغنائم والخراج والمواريث وعقود المعاملات التي بين جانبي مال وعمل، مثل القراض والمغارسة والمساقاة، وفي الأموال التي يظفر بها الظافر بدون عمل وسعي مثل الفيء والركاز وما ألقاه البحر(١١٢).

٢ ـ قال تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾ [البقرة: ٢٦٣]. تتضمن الآية نهيًا عن المن والأذى عند الإنفاق على المحاويج، وتدل الآية، عن طريق فحوى الخطاب على التحذير من الشتم والضرب، لأن الشارع لما حذر المتصدق من أن يؤذي المتصدق عليه بأقل أنواع الأضرار، وهو الأذى، علم أن الشتم أولى بالنهي والتحذير منه.

إن الإنفاق هو قوام الأمّة في دوران أموالها بينها، لذلك اعتنى الشرع الإسلامي به في وجوه البر والمعونة، خاصة وأن من أكبر المقاصد الشرعية الانتفاع به بين أفراد الأمّة بطريق يجمع بين مراعاة كل من المنفعة العامة والوجدان الفردي. . . وهذا الطريق بقدر ما يعدل مع جامع المال وكاسبه يراعي الإحسان مع من بطأ به جهده.

يتوقف ارتقاء الأمّة، بحسب ابن عاشور، على مدى مراعاة هذا

---

(١١٢) مقاصد الشريعة، ص ١٩٠، والتحرير والتنوير، ٢٨/ ٨٥.

المقصد الدال على أن الشريعة أقامت نظام الثروة العامة على قاعدة توزيع الثروة بين أفراد الأمّة.

يبسط ابن عاشور المعالم الأساسية التي انتهجتها الشريعة في سبيل تحقيق المقصد السالف، ويمكن عرضها كالآتي:

- تسهيل المعاملات بقدر الإمكان وترجيح جانب ما فيها من المصلحة على ما عسى أن يعترضها من خفيف المفسدة(١١٣).

- تأمين ثقة المكتسب بالأمن على ما له، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وذلك هو أصل حفظ المال، الذي رُوعي في باب المعاملات والتوثيقات مثل مشروعية الرهن في السلف والتوثيق بالإشهاد.

- التمكين النفقات التحسين والترفيه كوسيلة عظيمة لانتفاع الطبقتين الوسطى والدنيا في الأمّة من أموال الطبقة العليا. وقد أشار إليها الشارع بقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

- الإشارة إلى أن من مقاصدها تداول الأموال في الأمّة وعدم حصرها في جهة واحدة.

يبين ابن عاشور كيفية انتقال أموال الأمّة، ويقول في ذلك عن الشريعة: «جعلت منه انتزاعًا جبريًا في حياة صاحب المال وبعضه بعد موته... فأما الذي في حياته فهو الصدقات الواجبة... وأما توزيع المال بعد وفاة صاحبه فذلك ببيان فرائض الإرث على وجه لا يقبل الزيادة والنقصان... وجعل توزيع هذه الفرائض على وجه الرحمة بالناس، أصحاب الأموال فلم تعط أموالهم إلا لأقرب الناس إليهم، وكان توزيعه بحسب القرب، كما هو معروف في مسائل الحجب من الفراض، وبحسب الأحوجية إلى المال كتفضيل الذكر على الأنثى والأنثى يعولها

---

(١١٣) مقاصد الشريعة، ص ١٩٢.

غيرها. والتفتت في هذا الباب إلى أصحاب الأموال فتُركت لهم حق التصرف في ثلث أموالهم يعينون من يأخذه بعد موتهم على شرط ألا يكون وارثًا، حتى لا يتوسلوا بذلك إلى تنفيل وارث على غيره.

وجعلت الشريعة من الانتزاع انتزاعًا مندوبًا إليه غير واجب، وذلك أنواع المساواة بالصدقات والعطايا والهدايا والوصايا وإسلاف المعسر بدون مراباة، وليس في الشريعة انتزاع أعيان المملوكات من الأصول، فالانتزاع لا يعدو انتزاع الفوائد بالعدالة والمساواة»[١١٤].

ثانيًا: ثبات الأموال

يقتضي مقصد ثبات الأموال اختصاص المالك الواحد أو المتعدد بما تملكه بوجه صحيح بحيث لا يكون في اختصاصه به وأحقيته تردد ولا خطر، إلا إذا مُنِعَ الاختصاص لوجه المصلحة العامة.

يعد هذا المقصد الشرعي مقصود الشارع من الأمور الآتية:

١ ـ انبناء أحكام صحة العقود وحملها على الصحة والوفاء بالشرط وفسخ ما تطرقه الفساد منها.

٢ ـ قوله ﷺ للذي سأله عن بيع التمر بالرطب: **«أينقص الرطب إذا جف؟ قال: نعم، قال: فلا إذن»**[١١٥].

ففي ضوء مقصد الشريعة المتمثل في ثبات الأموال، ليس الذي تضمنه الحديث استفهامًا حقيقيًا ولكنه إيماء إلى علة الفساد[١١٦].

٣ ـ انبناء أحكام الشريعة على اللزوم في العقود والالتزامات.

٤ ـ حرية تصرف صاحب المال فيما تملكه أو اكتسبه على وجه لا يضر بغيره ضررًا معتبرًا ولا اعتداء فيه على الشريعة.

---

(١١٤) التحرير والتنوير، ٣/ ٤٦ ـ ٤٧.

(١١٥) سبق تخريجه في الصفحة ٣٨.

(١١٦) مقاصد الشريعة، ص ١٩٦.

٥ ـ وجوب الحجر على السفيه عند تصرفه في أمواله.

٦ ـ لا يجوز للمالك أن يفتح في ملكه ما فيه ضرر بمالك آخر مجاور له.

٧ ـ منع المعاملات بالربا لما فيها من الأضرار العامة والخاصة.

٨ ـ عدم انتزاع المال من صاحبه دون رضاه.

٩ ـ بيع الحاكم، والقضاء بالاستحقاق وذلك في حال تعلق حق الغير بالمالك، وامتناع الأخير من أدائه فإنه يلزم بأدائه.

١٠ ـ المتصرف بشبهة في عقار فائز بغلاته التي استغلها إلى يوم الحكم عليه بتسليم العقار لمن ظهر أنه مستحقه(١١٧).

المطلب الثاني: مقاصد أُخرى في التصرفات المالية والبدنية

أولاً: في التصرفات المالية

١ ـ العدل في الأموال الواقعة في التصرفات المالية: هو أن يكون حصولها بوجه غير ظالم، وذلك إما أن تحصل بعمل مكتسبها إما بعوض من مالكها أو تبرع وإما بإرث.

يفسر ابن عاشور في ضوء هذا المقصد الأمور الآتية:

ـ نهي النبي ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأهلية، لأنها كانت حمولة المسلمين في غزوة خيبر(١١٨).

ـ إبطال الاحتكار في الطعام كما جاء في مثل قول عمر بن الخطاب: «لا حكرة في سوقنا...»(١١٩).

---

(١١٧) المرجع نفسه، ص١٩٨.

(١١٨) المرجع نفسه، ص ٣١ و١٩٨.

(١١٩) الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربّص، ٢/ ١٦٣، ومقاصد الشريعة، ص١٩٨.

٢ ـ **الصحة والفساد في أحكام العقود**: تتحدد المقاصد الشرعية من أحكام الصحة والفساد في عقود التملكات والمكتسبات في أمور خمسة: الرواج والوضوح والحفظ والثبات والعدل(١٢٠).

٣ ـ **أكل المال بالباطل**: قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

خصص الشارع التجارة بالاستدراك أو بالاستثناء من النهي، لأنها أشد أنواع أكل الأموال شبهًا بالباطل، إذ التبرعات كلها أكل أموال عن طيب نفس، والمعاوضات غير التجارات، لأن أخذ كلا المتعاوضين عوضًا عما بذله للآخر مساويًا لقيمته في نظره، يطيب نفسه.

ولما تضمنت التجارة أخذ المتصدي لها مالاً زائدًا على قيمة ما بذله للمشتري، فإنها قد تشبه أكل المال بالباطل، فلذلك خُصت بالاستدراك.

والقصد الشرعي من إباحة أكل المال الزائد فيها، أنها تمثل مدارًا لرواج السلع الحاجية والتحسينية. إن تصدي التجار وجلبهم السلع من شأنه سد الحاجات، قال عمر: **«ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء ويمسك كيف شاء»**(١٢١).

٤ ـ **حق الأُمّة في أموالها**: قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ [النساء: ٥].

أُختلف في الإضافة الواردة في قوله: ﴿أَمْوَٰلَكُمْ﴾، فذهبت جماعة إلى أن إضافة الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ لأدنى ملابسة لأن الأموال في يد الأولياء، وجعلوا الخطاب للأولياء خاصة.

وذهبت جماعة أُخرى إلى جعل الإضافة للمخاطبين، لأن الأموال من

---

(١٢٠) المرجع نفسه، ص١٩٨.

(١٢١) الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة في الطعام، ٢/١٠٣.

نوع أموالهم وإن لم تكن حقيقة، وإلى هذا مال الزمخشري. وجعل رأي آخر الإضافة حقيقية أي لا تؤتوا يا أصحاب الأموال أموالكم لمن يضيعها من أولادكم ونسائكم. وقارب ابن العربي بين هذه الأقوال فقال: «لأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد وتخرج من ملك إلى ملك»[١٢٢].

يستبعد ابن عاشور القول الأول والأخير، ويرى أن الإضافة في الآية بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، إشارة بديعة إلى أن المال الرائج بين الناس هو حق لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكن تلوح فيه عند التأمل حقوق للأُمّة، وبرهان ذلك أن المال الذي في أيدي الأفراد يعود بالنفع إلى جميعهم، وطريق تحصيل النفع يتمثل في إجارات الناس ونفقاتهم وصدقاتهم وما يورث عنهم، فينتفع بالمال العاجز والعامل والتاجر والفقير وذُو الكفاف.

أضاف الشارع، من أجل هذه الحكمة، الأموال إلى جميع المخاطبين حتى يكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة والخاصة. قال ابن عاشور: «وهذه إشارة لا أحسب حكيمًا من حكماء الاقتصاد سبق القرآن إلى بيانها»[١٢٣].

٥ ـ **الوفاء بالعقود**: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

لما كان المقصد الشرعي من شرع العقود هو سد حاجات الأُمّة، اعتبارًا للمناسب الحاجي، تعين في هذا النص وجوب إيفاء العاقد بعقده، فيكون إتمامه حاجيًا لأن مكمل كل قسم من أقسام المناسب الثلاثة يلحق بمكمله[١٢٤].

٦ ـ **خيار البيع**: روى مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم

---

(١٢٢) أحكام القرآن، ١/ ٣١٩.
(١٢٣) التحرير والتنوير، ٤/ ٢٣٥.
(١٢٤) التحرير والتنوير، ٦/ ٧٥.

يتفرقا إلا بيع الخيار»، قال مالك: وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به[١٢٥].

بعد ضبط المعاني والأوصاف الشرعية طريقًا في تحقيق مقصد التيسير في الأحكام. ولا يخلو مظهر الضبط من صورتين: إما أن يكون في صورة الإمارات التي نصبها الشارع للعلماء، وإما أن يكون في صورة حدود وضوابط متضمنة لتلك الإمارات بالنسبة لمن هم دون العلماء.

يحتاج الباحث في المقاصد الشرعية إلى معرفتهما، من أجل التبصر بمعاني وأوصاف الشريعة. وقد أشار الإمام مالك إلى هذا الضبط في النص الذي بين أيدينا، وذلك عند قوله: «وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به». قال الإمام ابن عاشور ـ مبينًا مراد مالك ـ: «يعني أنه قد تعذر جعله أصلاً في تشريع خيار المجلس لخلوه عن تحديد مقدار المجلس، وعدم وجود عمل في شأنه يفسره فإن المجلس لا ينضبط، وقد يكونان في سفينة أو في شقذف»[١٢٦].

وقد أدرك الإمام أبو بكر بن العربي نفس المراد فقال: «إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعًا، فكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطًا في الشرع، وظن الجهال الموسومون بالعلم من أصحابنا أن مالكًا إنماتعلق فيه بعمل أهل المدينة، وهذه غباوة وإنما غاص على ما قلناه»[١٢٧]. إن الشأن في تشريع الحقوق هو الانضباط، لأن تعيين ذلك يحصل غرضين: الأول هو تمكن المتعاملين من المطالبة بها بعد أن تتقرر في قلوبهم، والثاني هو أن يتمكن القضاة من فصل القضاء فيها بعد تنويرها في نفوسهم[١٢٨].

والحديث الذي بين أيدينا ورد عن غير ضبط للبيوع، فكان مجملاً

---

(١٢٥) كشف المغطى، ٢٨٠.
(١٢٦) مقاصد الشريعة، ١٢٧.
(١٢٧) القبس لابن العربي نقلاً عن كشف المغطى، ص ٢٨٠.
(١٢٨) مقاصد الشريعة، ص ١٥٨.

قابلاً لاختلاف الأنظار في تحديد مراده. فهذا ابن عمر كان يرى العمل بخيار المجلس، فإذا رغب في انعقاد بيع شيء ابتاعه أن يقوم من المجلس، وعليه فإن من كان يرغب في بقاء حق الرد أن يطيل البقاء في المجلس.

ولما كان الأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر، فإن مسلك ابن عمر لم يدفع عن مراد الحديث عدم الانضباط ودخول الغرر، أولاً لأن الأصل في العقود اللزوم، وثانيًا لأن دلالة العقود القولية والفعلية أسبابٌ لتحصيل آثارها من الملك وغيره.

يستظهر ابن عاشور أن يكون مراد الرسول ﷺ بالتفرق، التفرق المعتاد، وهو الحاصل بين المتبايعين من الانصراف عقب التراضي ودفع الثمن وقبض السلعة، فيكون لفظ «ما لم يتفرقا» جاريًا مجرى الغالب، ولا يخلو المقصود من أمرين:

إما بث البيع وتحققه، أو التمهيد إلى ما بعد البيع وهو قوله ﷺ: «إلا بيع الخيار»[129].

٧ - تبذير الأموال: قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٦، ٢٧].

يعد بذل المال لذوي القربى والمساكين وابن السبيل من البذل المأمور به في الشرع. والآية دالة على أن في الانكفاف عن التبذير استبقاء للمال الذي يفي بالبذل المأمور به، وهو معنى قصده الشارع لكونه مسوقًا في مقام مقالي يهتم بعرض الوصايا المتعلقة بإيتاء المال. لذلك لا يتبين مقصود الشارع من هذا النص إلا باستيعاب علاقته البيانية مع تلك الوصايا، وهي الوصايا التي تضمنها قوله تعالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ [الإسراء: ٢٦].

فالمقصد من إيتاء ذي القربى مقارب للمقصد من الإحسان للوالدين، اعتبارًا لاتحاد المنبت القريب وشدًا لآصرة العشيرة، وفي ذلك

---

(١٢٩) كشف المغطى، ص ٢٨١.

صلاح نظام القبيلة وأمنها.

أما مقصد إيتاء المسكين فهو انتظام المجتمع حتى ينتفي البؤس والشقاء من أفراده، ولا يعدو في الغالب أن يكون ذلك المسكين من القبيلة لا كفاية له بسبب فقره، ولا عمل له بسبب عجزه.

ويتوجه مقصد إيتاء ابن السبيل إلى إكمال نظام المجتمع، وتفسير ذلك أن المارين به من غير بنيه بحاجة إلى الإيواء ليلاً للوقاية من عوادي الوحوش واللصوص، وإلى الطعام والدفء أو التظلل وقاية من أضرار الجوع والقرّ أو الحر»[١٣٠].

وقع النص الذي بين أيدينا، موقع الاستطراد من تلك الوصايا فتكون دلالاته وسيلة لمقصده، وهو إيتاء المال لمستحقه من جهة، ووسيلة مقصودة لذاتها من جهة أُخرى[١٣١].

يفسر ابن عاشور وجه النهي عن التبذير في الآية من خلال الغرض الذي يقوم به المال في تلبية حاجات المرء الضرورية والحاجية والتحسينية. فالمال في نظره عوض لتلبية مستلزمات قوام الحياة. والغالب أن نظام الاعتدال في الإنفاق يحقق كفاية المرء على الترتيب من الضروريات إلى الحاجات فالتحسينيات. وعلى قدر مراعاته لهذا الترتيب يأمن الخصاصة، وعلى قدر خرمه وتجاوزه يحصل التبذير من أصحاب الكفاف وتُفَيِّتُ مصالح المعوزين وأهل الحاجة. يتناقض هذا المآل مع المقصد الشرعي من أموال الأمّة الذي يقول فيه ابن عاشور: «والمقصد الشرعي أن تكون أموال الأمّة عدة لها، وقوة لابتناء أساس مجدها والحفاظ على مكانتها، حتى تكون مرهوبة الجانب، مرموقة بعين الاعتبار، غير محتاجة إلى من قد يستغل حاجتها، فيبتز منافعها ويدخلها تحت غير سلطانه»[١٣٢].

٨ ـ البيع والربا

---

(١٣٠) التحرير والتنوير، ١٥/٧٨.

(١٣١) وهي الوصاية بالانكفاف عن التبذير.

(١٣٢) التحرير والتنوير، ١٥/٧٩، ومقاصد الشريعة، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

ـ علة التفريق بين البيع والربا: قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ترجع علة التفريق بين البيع والربا إلى «التعليل بالمظنة مراعاة للفرق بين حالي المقترض والمشتري، فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقترض للانفاق على نفسه وأهله... وحال التاجر حال التفضل. وكذلك اختلاف حالي المسلف والبائع، فحال باذل ماله للمحتاجين لينتفع بما يدفعونه من الربا فيزيدهم ضيقًا، لأن المتسلف مظنة الحاجة... وحال بائع السلعة تجارة حال من تجشم مشقة لجلب ما يحتاجه المتفضلون وإعداده لهم... فالتجارة معاملة بين غنيين: ألا ترى أن كليهما باذل لما لا يحتاج إليه وآخذ ما يحتاج إليه، فالمتسلف مظنة الفقر والمشتري مظنة الغنى، فلذلك حرم الربا لأنه استغلال لحاجة الفقير وأحلّ البيع لأنه إعانة لطالب الحاجات»(١٣٣). والبيع مقصد من مقاصد الشارع الحاجية.

ـ القصد من تحريم الربا: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

قصد الشارع من تحريم الربا هو حمل الأمّة على المواساة. فمرتبة التحريم هو دون مرتبة الصدقة التي منها ما هو فرض ومنها ما هو ندب مثل الصدقة والسلف(١٣٤). وإذا نظرنا إلى كل من التحريم وتجويز الربح من التجارة والشركات استخلصنا المقصد الآتي: «البعد بالمسلمين عن الكسل في استثمار المال، وإلجاؤهم إلى التشارك والتعاون في شؤون الدنيا»(١٣٥).

٩ ـ إنفاق العفو: قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٩، ٢٢٠].

---

(١٣٣) التحرير والتنوير، ٣/ ٨٥، ومقاصد الشريعة، ص ١٢٩.
(١٣٤) التحرير والتنوير، ٤/ ٨٧.
(١٣٥) المرجع نفسه، ٤/ ٨٤.

معنى الآية أن المرء غير مطالب بارتكاب المآثم حتى يقتدر الإنفاق على المحاويج، ولكن المطلوب منه هو الإنفاق عليهم مما استفضله من ماله. والمقصد من هذا الإنفاق هو إقامة مصالح ضعفاء المسلمين، وتعميم الإنفاق ودوامه من شأنه أن يحصل مقدارًا صالحًا لسد حاجات الضعفاء. ولا يحصل التعميم والدوام إلا إذا كان الإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين، «فحينئذ لا يشق عليهم، فلا يتركه واحد منهم ولا يبخلون به في وقت من أوقاتهم، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادي عمراني»(١٣٦).

والدليل على أن المراد بالانفاق في الآية هو الإنفاق المتطوع به أمران: الأول هو جعل الشارع العفو كله منفقًا ترغيبًا في الإنفاق، والثاني هو تضافر أدلة الشريعة وانعقاد الإجماع على أنه لا يجب على المسلم إنفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكواة.

واللام في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾، للتعليل وللأجل، وهو امتنان وتشريف بفضيلة الإنفاق. كما يشعر اللام بأن من خصائص الأمّة الإسلامية تلقي التكليف تلقي المدرك بعواقبه، وهو فائدة قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾(١٣٧).

١٠ ـ **تعليق العطية وإعمال شروط المتبرعين**(١٣٨): المقصد الشرعي لكل من إباحة تعليق العطية على حصول موت المعطي بالعطية وبالتدبير، ومن إعمال شروط المتبرعين في مصارف تبرعاتهم من تعميم وتخصيص وتأجيل وتأبيد وسائر الشروط ما لم تكن منافية لمقصد أعلى، المقصد من ذلك هو التوسع في وسائل انعقاد التبرعات حسب رغبة المتبرعين(١٣٩).

---

(١٣٦) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٥١.

(١٣٧) المرجع نفسه، ٢/ ٣٥٣.

(١٣٨) المقصود من التبرعات هنا هي تلك التي يقصد منها «التمليك والإغناء وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مثلها المتنافسون ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون». مقاصد الشريعة، ص ٢٠٥.

(١٣٩) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

ثانيًا: التصرفات البدنية

لما كان حال العملة في عقود المعاملات البدنية في مظنّة الحرص على التعجيل بانعقادها من جهة، وكان حال أصحاب الأموال في مظنّة الحرص على زيادة الإنتاج، مما يؤدي إلى خرم حقوق العملة من جهة أخرى، كان مقصد الشريعة من هذه العقود هو «الحياطة لجانب العملة لسد هذه الذريعة عنهم، كيلا يذهب عملهم باطلاً أو مغبونًا. ولم ترَ معذرة لأصحاب الأموال في هذا التضييق، لأن لهم طرائق شتى يستثمرون بها أرباح أموالهم، فهم في خيرة من استعمالها أو اكتنازها للإنفاق منها وتقتيرها، بخلاف حال العملة»[١٤٠].

بعد هذا العرض للمواضع التي وظف فيها ابن عاشور مقاصد الشريعة في فقه لها تفسيرًا وتعليلاً، يمكن للمرء أن يستخلص جملة من الضوابط التي يرتهن بها إدراك المقصود الشرعي. وقد نوعتها إلى نوعين: نوع يتجه إلى تبين القصد الشرعي من الخطاب، ونوع آخر يتجه إلى تبين القصد من الحكم الشرعي.

يرتد النوع الأول من الضوابط إلى أمرين:

أ ـ المقام: إن إدراك المقصود الشرعي من معاني الخطاب يتوقف على تحديد الصلة فيه بين قصد الشارع وفهم المتلقي للخطاب. ويعد المقام عنصرًا مهمًا في تحديد تلك الصلة، ذلك أن الشارع لا يتقيد دائمًا بقوانين الوضع اللغوي، بل يتصرف في تشكيل خطابه سواء من حيث اختيار الألفاظ أو من حيث بناء التراكيب، كل ذلك في سبيل أن تكون اللغة المستعملة على صورة مطابقة لإرادة الشارع ومقصده.

ب ـ التعليل: إن تحديد المقصود قائم عند ابن عاشور عل انتباه تام واستيعاب كامل لما هو مبسوط في نصوص الشريعة من تعليلات مختلفة سواء تمثلت في حروف التعليل أو تجسدت في الجمل التعليلية المختلفة.

---

(١٤٠) مقاصد الشريعة، ص ٢٠٠.

يبدو في هذا الموضع الاستثمار الجيد من لدن ابن عاشور لمسلك الإيماء والتنبيه كمسلك من مسالك التعليل في علم الأصول. لقد كان الرجل بحق أشد حساسية للتعليل المنتشر في نصوص الشريعة، ولعل منشأ ذلك أن التعليل المستفاد من هذا الطريق مؤسس على مبدأ خطابي: مبدأ الفائدة[١٤١]. فالمتكلم في نظر الآمدي: «لا يقدم في الغالب على ما لا فائدة فيه، وإذا كان ذلك هو الظاهر من آحاد العقلاء فممن هو أهل الرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الأحكام أولى»[١٤٢].

ويرجع النوع الثاني من الضوابط إلى ما يأتي:

(أ) العلم بكليات المصالح المقصودة في الشرع.

(ب) العلم بالحقائق المستقرة في سلوك المكلف.

(ج) العلم بأولوية المقاصد على الوسائل عند تنزيل الأحكام الشرعية.

تلك هي أبرز الضوابط التي تعتمد في نظر ابن عاشور من أجل تحصيل المقصود الشرعي من النصوص والأحكام، اعتبر النظر المقاصدي، على هدي منها، مؤسسًا على فكرة السؤال، السؤال عن قصد الشارع من الحكم، وعن قصده من إناطته الحكم بهذا المعنى دون ذاك، وعن قصده من ترتيب وسائل تنفيذ الحكم، وعن قصده في الانتقال من بعضها إلى بعضها الآخر، وعن قصده في أولوية المقاصد على الوسائل في تطبيق الأحكام.

تشكل هذه الضوابط من النوعين: منبعًا استقى منه ابن عاشور في تشكيل استدلاله «التقصيدي» على الأحكام، وهو ما سيتبين في الفصل الثاني من هذا الباب.

---

(١٤١) محاضرات، طه عبد الرحمن في الفقه والأصول لطلبة السلك الثالث، موسم ٨٩ - ١٩٩٠م.
(١٤٢) الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٣٧٠.

الفصل الثاني

الاستدلال على الأحكام الشرعية

يعكس الاستدلال في صورة متكاملة الغاية المنهجية للفكر(١)، ففيه التنظيم وتنظيمه مؤسس على قرارات نظرية وقائم على وسائل منهجية، وفيه التركيب لأن كل استدلال يتحتم توفره على ثلاثة عناصر: مقدمة أو مقدمات يستدل بها، ونتيجة لازمة عن تلك المقدمات، وعلاقة منطقية بين المقدمات والنتيجة.

تستند مقدمات الاستدلال في هذا الفصل على مقاصد الشريعة، لذا يجوز الاصطلاح على هذا النوع من الاستدلال بالاستدلال «التقصيدي»، ومعناه العملية الاستدلالية المؤسسة على مقاصد الشريعة من خطابها أو من أحكامها. ولا يبعد هذا المعنى عن الاستعمال الأصولي للاستدلال كما ورد عند ابن عاشور، حيث ذكر له معنيين: الأول هو إيجاد دليل على حكم شيء بالأخذ بلازم حكم آخر له أو لغيره كإشارة النص، والثاني هو أخذ دليل شرعي عن طريق تتبع مقاصد الشريعة أو مواردها(٢).

ولا يخفى البعد المقاصدي لهذا الاستعمال، وذلك من الجهتين الآتيتين:

---

(١) نقلاً عن RIGARO, *Psychologie du raisonnement* IBRAHIM MADKOUR, *L'organon d'Aristot dans le monde Arabe*, Paris, Librairie philosophique, seconde édition, P: 191.

(٢) حاشية التوضيح، ٢/٢٢٨.

أ ـ إن الأخذ بلوازم النصوص الشرعية، مثل اللوازم الإشارية، لا يتجه من الناحية الاستدلالية دون بيان صلتها بالمقاصد الشرعية في جلب الصلاح ودرء الفساد.

ب ـ تأكيد الإمام الشاطبي أن المستدل به في الاستدلال، قد يتركب من أكثر من مقدمة، ذلك أن كل استدلال في نظره مبني على مقدمتين: إحداهما جزئية ترجع إلى تحقيق مناط الحكم، والثانية كلية ترجع إلى الحكم الشرعي المقصود من الدليل[٣].

وإذا تقرر ذلك فإن مقدمات الاستدلال بالمعنى الثاني الذي يذكره ابن عاشور راجعة إما إلى مقاصد الشريعة من خطابها أو إلى مقاصدها من أحكامها. فبالاستناد عليها يستدل على الحكم الشرعي عنده. وقد حاولت في هذا الفصل استجماع المواضع التي تم فيها هذا النوع من الاستدلال من خلال المباحث الفقهي الآتية:

المبحث الأول: العبادات.

المبحث الثاني: الأطعمة والأشربة.

المبحث الثالث: العائلة.

المبحث الرابع: المعاملات المالية والبدنية والتبرعات.

المبحث الأول: العبادات

المطلب الأول: الطهارة والزكاة

أولاً: الطهارة

١ ـ نجاسة الخمر: اختلف الفقهاء في شأن مماسة الخمر واعتبارها نجسة لمن تلطخ بها بعض جسده أو ثوبه.

---

(٣) الموافقات، ٣/ ٤٣.

فذهب فريق منهم كمالك إلى حمل الرجس في آية الخمر[٤] على معنييه المعنوي والذاتي، فاعتبروا الخمر نجس العين، يجب الغسل منها حملاً للفظ الرجس على جميع ما يحتمله.

وذهب فريق آخر منهم إلى عدم نجاسة عين الخمر وهو قول ربيعة ابن أبي عبد الرحمن والليث بن سعد...

واستدل بعض أقطاب هذا الفريق على طهارتها بأنها سفكت في طرق المدينة ولو كانت نجسًا لنهوا عنه إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق.

يرجح ابن عاشور الرأي الثاني القائل بعدم نجاسة عين الخمر مؤسسًا استدلاله على أمرين: الأول مقاصدي، والثاني لفظي.

ويقوم الأمر المقاصدي على استيعاب المقام المقالي الذي سيقت في إطاره الآية، فهذا المقام بعيد عن قصد نجاسة عينها، بل المستجلى منه أن المقصود من الرجس في الخمر فيها هو الرجس المعنوي، ولذلك وصفه الشارع هنا بأنه من عمل الشيطان، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ﴾ [المائدة: ٩١].

وأما الأمر اللفظي فيتأسس على تحقيق لفظ النجاسة فهي تعتمد في نظره: «الخباثة والقذارة، وليست الخمر كذلك. وإنما تنزه السلف عن مقاربتها لتقرير كراهيتها في النفوس»[٥].

٢ ـ إجراء المسح على الخفين: اختلف في إجراء المسح على الخفين، فأنكره جماعة وخصه آخرون بحالة السفر، وجوزه جمهور الصحابة في الحضر والسفر، وهو ما عليه الأئمة الأربعة: أحمد ومالك وأبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهم[٦].

---

(٤) قال تعالى: ﴿إنما الخمرُ والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عملِ الشيطان﴾. [سورة المائدة، جزء من الآية: ٩٢].

(٥) التحرير والتنوير، ٧/ ٢٧.

(٦) ابن الجوزي، القوانين الفقهية، مكتبة المعارف، ص٣٨.

يستدل ابن عاشور على هذا الرأي الأخير، انطلاقًا من مقاصد الشريعة في مراعاة الأمور الحاجية والمصالح الجسمية. فلما ثبت لباس رسول الله ﷺ الخفين في الحضر والسفر، ومسحه عليهما بدون علة استنتجنا أن الرخصة في المسح عليهما دالة على اعتبار الشريعة للأمور الحاجية، سواء في السفر أو الحضر، ولا يقصر بذلك موقع الرخصة على ضرورة السفر، هذا بالنسبة لمقاصد الشريعة في مراعاة الحاجيات، أما بالنسبة لمراعاة المصالح الجسمية، فإنه لما كان الخفان يمنعان وصول الأوساخ إلى الأرجل، كان من المناسب تعويض مسحهما عن غسل الرجلين(٧). وقد أومأ إلى هذه العلة ما رواه البخاري في حديث المغيرة بن شعبة أنه لما أهوى لينزع خفي النبي ﷺ قال له رسول الله ﷺ: **دعهما فأني أدخلت رجلي فيهما طاهرتين**(٨).

ثانيًا: الزكاة

١ ـ مقدار الزكاة: اختلف العلماء في استحقاق المستحقين من الزكاة: هل يجب التسوية بين الأصناف المذكورين في الآية(٩)، أم يجب إعطاء كل صنف مقدارًا منها؟

فذهب الجمهور، وهو قول مالك وأبي حنيفة، إلى أن التوزيع موكول لاجتهاد ولاة الأمور يضعونها على حسب حاجة الأصناف وسعة الأموال. وذهب عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز، وهو قول الشافعي وأصبغ من المالكية، إلى وجوب صرف الصدقات لجميع الأصناف الثمانية، لكل صنف ثُمن الصدقات، فإن انعدم أحد الأصناف قسمت الصدقات إلى كسور بعدد ما بقي من الأصناف.

---

(٧) كشف المغطى، ص ٨٢.

(٨) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان، ١/ ٦٢.

(٩) وهي قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ [التوبة: ٦٠].

يميل ابن عاشور إلى الاختيار الأول، يفهم ذلك من قوله: «قلتُ وهذا الذي اختارَهُ حُذّاق النظار من العلماء مثل ابن العربي»[10]. يتمثل المدرك العلمي لهذا الاختيار في مراعاة المصلحة التي تستدعيها الأحوال والأوقات، وقد حقق صاحب «الروضة الندية» هذا المدرك فقال: «إن الله تعالى جعل الصدقة مختصة بالأصناف الثمانية غير سائغة لغيرهم، واختصاصها بهم لا يستلزم أن تكون موزعة بينهم على السوية، ولا أن يقسط كل ما حصل من قليل أو كثير عليهم. بل المعنى: أن جنس الصدقات لجنس هذه الأصناف، فمن وجب عليه شيء من جنس الصدقة، ووضعه في جنس الأصناف فقد فعل ما أمره الله فيه وسقط عنه ما أوجبه الله عليه... وقد يكون الحاصل شيئًا حقيرًا لو قسم على جميع الأصناف لما انتفع كل صنف بما حصل له، ولو كان نوعًا واحدًا فضلاً عن أن يكون عددا!... نعم إذا جمع الإمام جميع صدقات أهل قطر من الأقطار وحضر عنده جميع الأصناف الثمانية، كان لكل صنف حق في مطالبته بما فرضه الله. وليس عليه تقسيط ذلك بينهم بالسوية ولا تعميمهم بالعطاء، بل له أن يعطي بعضهم دون بعض إذا رأى ذلك صلاحًا عائدًا على الإسلام وأهله»[11].

٢ ـ **مصرف المؤلفة قلوبهم**: اختلف العلماء في استمرار مصرف المؤلفة قلوبهم بعد موت الرسول ﷺ، وهي مسألة تنبني عند ابن عاشور على ما إذا تعطل مصرف من المصارف فلمن يرد سهمه؟ فتصلح أن تقاس على حكم سهم من مات من أهل الحبس أن نصيبه يصير إلى بقية المحبس عليهم[12].

وحاصل آراء الفقهاء في المسألة ما يأتي:

---

(١٠) قال ابن العربي: «إن الإمام يجتهد وهو الصحيح»، أحكام القرآن، ١/ ٩٧١، والتحرير والتنوير، ١٠/ ٢٣٧.

(١١) الروضة الندية شرح الدرر البهية، للسيد صديق حسن خان، عن يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، البيضاء: دار المعرفة، ٢/ ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

(١٢) التحرير والتنوير، ١٠/ ٢٣٨.

- إنه انقطع سهمهم بعزة الإسلام، وهو ما جاء عن عمر بن الخطاب، وبه قال مالك وأبو حنيفة بل إن جمهور الحنفية، كما جاء في البدائع، ذهب إلى جعل فعل عمر هذا وسكوت الصحابة ناسخًا لبعض آية الصدقات السالفة[١٣].

- إن هذا السهم باق إذا وجد المؤلفة قلوبهم، وهو قول الزهري والشافعي وأحمد بن حنبل واختيار كل من القاضي عبد الوهاب وابن العربي من المالكية. يناصر ابن عاشور الرأي الثاني بقوله: «وهذا الذي لا ينبغي تقلد غيره»[١٤].

يتمثل الأساس المصلحي لاستدلال ابن عاشور فيما يأتي:

- العلة في إعطاء المؤلف من الزكاة ليست فقط إعانته للمسلمين، بل أيضًا ترغيبه في الإسلام لأجل إنقاذ مهجته من النار[١٥].

- تغير الأحوال قد يؤدي إلى ضعف المسلمين ضعفًا يوجب التأليف، كما هو حال المسلمين في العصر الحاضر[١٦].

٣ - **دفع القيمة مكان العين في الزكاة**: يرى ابن عاشور، انطلاقًا من مقصد التيسير والتوسعة، إجزاء دفع القيمة مكان العين في الزكاة، ويؤيد هذا المقصد الشرعي ما ثبت في صحيح البخاري معلقًا عن طاووس قال: قال معاذ بن جبل باليمن: ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين في المدينة[١٧]. وهو رأي لأبي حنيفة وأصحابه مخالف لرأي الشافعي وأحمد وللمعتمد من أقوال المالكية[١٨]. خرج ابن عاشور بذهابه إلى الرأي الأول، عما هو معتمد في

---

(١٣) فقه الزكاة، ٢/ ٦٠٠.
(١٤) التحرير والتنوير، ١٠/ ٢٣٩.
(١٥) فقه الزكاة، ٢/ ٦٠٦ - ٦٠٨.
(١٦) المرجع نفسه.
(١٧) زكاة الأموال، مجلة المغرب، سنة ١٩٣٥م، ص ١٣.
(١٨) فقه الزكاة، ٢/ ٨٠١.

المذهب المالكي في المسألة لأن موقفهم يصح نعته هنا بالتسدد لعدم مسايرته «النظر المصلحي والاجتهاد المقاصدي الذي عرف به المذهب المالكي»[19].

٤ ـ إعطاء الكافر من صدقة الفطر: اختلف الفقهاء في إعطاء الكافر من صدقة الفطر، فألحقها جمهورهم بالصدقات المفروضة وألحقها أبو حنيفة بصدقة التطوع فأجاز إعطاءها إلى الكافر.

يصحح ابن عاشور قولَ الجمهور مستندًا في ذلك على الحكمة التشريعية من صدقة الفطر، وهي كفاية فقراء المسلمين عن المسألة يوم العيد، وهي حكمة تظهر فقط عند فقراء المسلمين دون الكفار[20].

المطلب الثاني: الحج والصوم

أولاً: الحج

١ ـ الإتمام في الحج والعمرة: قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

القصد الشرعي من ألفاظ الآية هو العمرة، أما الحج فغير مقصود، بل ذكر فيها على وجه الإدماج تبشيرًا بتمكنهم من الحج استقبالاً، وهذا من معجزات القرآن، لأن من المتفق عليه أن الآية نُزلت في الحديبية في السنة السادسة من الهجرة حين صد المسلمون عن البيت[21].

فمقام خطاب الآية الحالي هو أنها سيقت ضمن أحداث الصد عن البيت وقد كانوا ناوين العمرة، وذلك قبل أن يفرض عليهم الحج. حمل الإمام مالك وأبو حنيفة الآية على وجوب الحج والعمرة لمن أحوج لهما، أما الشافعي فجعل الآية دليلاً على وجوب العمرة[22]، ووجه الاستدلال هو أمر الشارع بالإتمام.

---

(١٩) نظرية المقاصد، ص ٢٣٧.

(٢٠) التحرير والتنوير، ٣/ ٧٣.

(٢١) أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ١/ ١١٨.

لا يخلو الأمر بالإتمام في نظر ابن عاشور من أمرين: إما أن يكون مرادًا به الإتيان بهما تامّين، أي مستجمعي الشرائط والأركان، وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع لتوقف الإتمام عليه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل.

يرى ابن عاشور أن الاحتمال الأول مخالف للظاهر، لأن الأمر بالإتمام قد يدل على معنى: إذا شرعتم فأتموا الحج والعمرة، فيكون ذلك من دلالة الاقتضاء، ويساعد على هذا النظر المقام الحالي الذي سيقت لأجله الآية، لأنهم كانوا ناوين للعمرة. وعليه فالآية في نظره لا دلالة فيها على حكم العمرة، وينضاف إلى ذلك أن «شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوسل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد، فكيف يدعي الشافعية أن «أتموا» هنا مراد به إيجاب الشروع لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»(٢٣).

حاصل القول في شأن الاستدلال بالآية ترجيح ابن عاشور نظر كل من الإمام مالك وأبي حنيفة على نظر الشافعي. ومستنده في ذلك هو الاستناد على المقام الحالي الذي سيقت من أجله الآية؛ فكانت دلالة عن طريق الاقتضاء على إتمام الحج والعمرة عند الشروع.

وقريب من هذا النظر قول الشاطبي: «قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج، لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصًا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة أم لا؟»(٢٤).

---

(٢٣) التحرير والتنوير، ٢/ ٢٢٠.

(٢٤) الموافقات، ٣/ ٣٤٩.

٢ ـ تصبير الهدايا: قال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧].

تومئ الآية إلى أن المقصد الشرعي من وسيلتي إراقة الدماء وتقطيع اللحوم هو انتفاع الناس المهدون بالأكل منها في يوم العيد، وغيرهم بالأكل مما يهديه إليهم أقاربهم وأصحابهم.

يتركب الحكم الشرعي للهدايا من التعبد والتعليل، إلا أن الثاني فيه أقوى وهو انتفاع المسلمين الذي ثبت بمسلك الإيماء في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦].

مراعاة لمقصد الشارع من انتفاع الناس، فإن الهدايا إذا كانت أوفر من حاجة الموسم قطعًا أو ظنًا قريبًا من القطع فإن الحكم اللائق بهذه الحالة لا يخلو من حالين: إما وجوب بيعها واستثمار ثمنها في سد خلة المحتاجين، كما في حال ما بقي منها حيًا، أو وجوب تصبيرها حتى ينتفع بها في خلال العام للمحتاجين، كما في حال تقطيعها وزيادتها عن حاجة المحاويج.

يقوم الأساس الاستدلالي لهذا الحكم على مقصد مراعاة مصالح الخلق في جلب النفع ودفع الضرر، قال ابن عاشور: «أما أنا فالذي أراه أن المصير إلى كلا الحالين من البيع والتصبير لما فضل عن حاجة الناس في أيام الحج لينتفع بها المحتاجون في عامهم أوفق بمقصد الشارع، تجنبًا لإضاعة ما فضل منها رعيًا لمقصد الشريعة من نفع المحتاج وحفظ الأموال، مع عدم تعطيل النحر والذبح للقدر المحتاج إليها منها، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ﴾ [الحج: ٣٦]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [الحج: ٣٧] جمعًا بين المقاصد الشرعية»[٢٥].

(٢٥) التحرير والتنوير، ١٧/ ٢٦٨.

ثانيًا: الترخيص في الفطر والفدية أثناء شهر الصيام

اتفق الفقهاء على الترخيص في الفطر والفدية لمن تشتد بهم مشقة الصوم، وسموا من هؤلاء: الشيخ الهرم والمرأة المرضع والحامل.

فمذهب مالك والشافعي أن هؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطع لم يقضِ، وهو قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصري وإبراهيم النخعي.

ووافقهم أبو حنيفة، إلا أنه لم يرَ الفدية إلا على الشيخ الهرم فإنه لا يقضي، بخلاف الحامل والمرضع.

ألحق ابن عاشور، إستنادًا إلى المشقة أو توقع الضرر الذي يلحق الصائم من هؤلاء، فئات أُخرى من الناس يرخص لها في الفطر والفدية، مثل الصائغ والحداد والحمامي وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظئر. ويشترط في هذا الإلحاق الوعي التام باختلاف أمزجة هذه الفئات واختلاف زمان صومها من اعتدال أو شدة برد أو حر، واختلاف أعمال الصائمين فيها[٢٦].

المبحث الثاني: الأطعمة والأشربة

المطلب الأول: الطيبات والمحرمات

أولاً: وصف الطيبات

اختلف الفقهاء في ضبط وصف الطيبات من المطعومات الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤].

فذهب مالك إلى أن الطيبات هي الحلال، فوصف الحل هو المؤذن بتحقق وصف الطيب في الطعام المباح، لأن الوصف الطيب قد يخفى

(٢٦) التحرير والتنوير، ٢/ ١٦٧.

فيكون استلذاذًا. وذهب الشافعي إلى أن الطيبات هي الحلال المستلذ، فكل مستقذر كالوزغ، فهو من الخبائث المحرمة. ورأى بعض فقهاء الحنفية أن الطيب الحلال هو كل ما استطابته أهل الحجاز من أهل الأمصار العربية لنزول القرآن فيهم، أما ما يوجد في أمصار المسلمين مما لا يعرفه أهل الحجاز رُدَّ إلى أقرب ما يشبهه في أهل الحجاز[٢٧].

يتعقب ابن عاشور المذهب الثالث لأنه يحكم عوائد بعض الأمم تحكمًا لا يناسب التشريع العام، وقد استقذر أهل الحجاز لحم الضب، ومع ذلك لم يحرمه ﷺ. قال في حديث خالد بن الوليد: «لم يكن في أرض قومي فأجدني أعافه»[٢٨]. إن الشارع لما ناط إباحة الأطعمة بوصف الطيب فإنما لمراعاة ذاتية الطعام من حيث النفع أو الضرّ أو منافات الشرع، أما اعتبار عوائد الأمم وطبائع بعض الناس المنحرفة فلم تكن في قصد الشارع ومراده.

فهؤلاء العرب، منهم من يأكل الضب واليربوع والقنافذ، ومنهم من لا يأكلها. لا يجوز للناظر، انبناء على المناط السالف، تحريم مثل هذه الأصناف «إلا أن يكون له نص صحيح أو نظر رجيح وما سوى ذلك فهو ريح»[٢٩]. نعم هناك من المطعومات ما يضر تناوله قطعًا بالبدن أو العقل مثل السموم والخمور والمخدرات، أو ما هو نجس الذات بحكم الشرع، أو ما هو مستقذر كالنخامة وذرق الطيور وأرواث النعام. فكل هذه من المحرمات قطعًا وكل ما عداه أيضًا حلال ولا ضابط لتحريمه إلا المحرمات بأعيانها. ويتعضد هذا النظر بكون الشرع الإسلامي متماشيًا مع الفطرة تماشيًا جعل وصف الفطرة ملاكًا للمباح والمحرم، ولذا على «الفقيه أن يقصر النظر على طبائع المأكولات وصفاتها وما جهلت بعض صفاته وحرمته

(٢٧) شرح الهداية في الفقه الحنفي لمحمد الكاكي، نقلًا عن التحرير والتنوير، ١١٢/٦.

(٢٨) الموطأ، ما جاء في أكل الضب، ٣١١/٢.

(٢٩) التحرير والتنوير، ١١٣/٦.

الشريعة مثل تحريم الخنزير»[٣٠].

حاصل القول في شأن ضبط وصف الطيبات من المطعومات أن مرجع الاحتكام فيه يتحدد في ذاتية الطعام دون اعتبار للعوائد، أما وصف الخبائث أيضًا فيحتكم فيه إلى ذاتية المأكولات وما كان منصوصًا على تحريمه. يتمثل الأساس المقاصدي لهذا الاستدلال في مراعاة عموم الشريعة ولا يتأتى ذلك إذا حكمت عوائد الأمم المختلفة تحكيمًا لا يناسب التشريع العام، وفي حال مراعاة التشريع الإسلامي للعوائد المختلفة، فذلك خلاف الأصل، وإنما الذي يسع التشريع عندئذ هو الإباحة حتى يتمتع كل فريق من الناس مما اعتاده «من أصناف المطاعم التي لا تشتمل على شيء محرم الأكل بحيث لا يسأل عن ذلك إلا جاهل بالتركيب أو جاهل بكيفية التشريع»[٣١].

ثانيًا: مقدار ما يؤكل من المحرمات

اختلف الفقهاء في مقدار ما يؤكل من الميتة وغيرها من المحرمات. فذهب مالك إلى القول بأن حد ذلك الشبع والتزود منها حتى يجد غيرها. وقال الشافعي وأبو حنيفة: لا يأكل منها إلا ما يمسك الرمق، وبه قال بعض أصحاب مالك. وسبب الاختلاف هل المباح له في حال الاضطرار هو جميعها أم ما يمسك الرمق؟

يستظهر ابن رشد رأي من رأى بشمول المباح له في حال الاضطرار لجميعها[٣٢] لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣].

يبدو من كلام ابن عاشور عن المضطر، أنه يميل إلى قول مالك، فعلى سبيل المثال فإن الجائع في نظره يأكل من هذه المحرمات إن لم يجد

---

(٣٠) المرجع نفسه، ٩/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣١) مقاصد الشريعة، ص ٩٥.

(٣٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١/ ٣٤٩.

غيرها أكلاً يغنيه عن الجوع، بل إذا خاف أن تستمر به الحاجة ـ كمن توسط فلاة في سفر ـ فله أن يتزود منها حتى إذا استغنى عنها طرحها، لأنه لا يتفق له وجدانها مرة أخرى. ويتعجب ابن عاشور من اختلاف الفقهاء في هذه النقطة، وخاصة ما ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي، ويستظهر لفظية الاختلاف لأن الشارع قال: «إن الله غفور رحيم» بعد قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، وذلك في معرض الامتنان، فكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه، ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى التهلكة إن لم يتزود[٣٣].

ثالثًا: قياس ضرورة التداوي بالمحرمات على ضرورة الجوع

اختلف الفقهاء في قياس ضرورة التداوي بهذه المحرمات مثل الخمر، على ضرورة الجوع.

لا يجوز في مشهور مذهب مالك أن يتداوى بهاته المحرمات ولا بشيء مما حرم الله كالخمر، وهو قول الجمهور. وقيل يجوز التداوي بهذه المحرمات وفاقًا للشافعي[٣٤]، وهو الذي نقله الفخر عن بعضهم. وفي شأن أدلة الفريقين قال ابن رشد: «فمن أجازه احتج بإباحة النبي عليه الصلاة والسلام الحرير لعبد الرحمن بن عوف لمكان حكة به. ومن منعه فلقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها**»[٣٥].

لا زال الناس يستشكلون هذا القياس، ومنشأ الاستشكال اتحاد العلة في قياس ضرورة التداوي على ضرورة الجوع، وهي حفظ الحياة، ووجه رفع ذلك في نظر ابن عاشور هو انتفاء تحقق العلة في ضرورة التداوي، وذلك في حال لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن قوي بنفعها، لأن ثمة

---

(٣٣) التحرير والتنوير، ٢/ ١٢١.

(٣٤) القوانين الفقهية، ص ١٥١.

(٣٥) بداية المجتهد، ١/ ٣٤٩.

أغلاط كثيرة أثرت عن المتطبّبين في خصائص الدواء. لكن إذا وقع ظن الأطباء الثقاة بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم أو غلب ذلك في التجربة وتعيّن، فالجواز قياسًا على أكل المضطر، وإلا فلا[٣٦].

المطلب الثاني: خنزير الماء والانتباذ في الأوعية

أولاً: خنزير الماء

اختلف الفقهاء في شأن خنزير الماء، قال ابن شاس: رأى غير واحد أن توقف مالك حقيقة، لعموم كل من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦]، وقوله: ﴿وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]. ورأى بعضهم أنه لم يتوقف حقيقة وإنما توقف الإمام امتناعًا عن الجواب إنكارًا عليهم تسميتهم إياه خنزيرًا، ولذلك قال: أنتم تسمونه خنزيرًا[٣٧].

يستشف ابن عاشور من جواب مالك أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيرًا، وأنه لا ينبغي تسميته خنزيرًا ثم السؤال عن أكله، حتى يقال بأنهم أكلوا لحم الخنزير. وعليه فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة عن التلاعب بها.

وروي عن أبي حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر، قال ابن عاشور: «هذا عجيب منه وهو المعروف بصاحب الرأي»[٣٨]. إن مثل هذا القول في نظر ابن عاشور، هو من قبيل الأخطاء الفقهية الناشئة عن عدم الانتباه إلى مقصد الشارع من أحكامه، والمتمثل في نوطه إياها بالمعاني والأوصاف لا بالأشكال والأسماء.

انطلاقًا من استيعاب هذا المقصد الشرعي، فإن مسألة البحث في حرمة خنزير الماء أو البحر «مسألة فارغة» لأن أسماء أنواع الحوت روعيت

---

(٣٦) التحرير والتنوير، ٢/ ١٢١.

(٣٧) مقاصد الشريعة، ص ١١١.

(٣٨) التحرير والتنوير، ٢/ ١١٩.

فيها المشابهة فسموا بعض أنواع الحوت باسم فرس البحر وبعضها بحمام البحر وكلب البحر...[39].

ثانيًا: الانتباذ في الأوعية

نهى النبي ﷺ عن الانتباذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير، فقد روى كل من الإمام أحمد ومسلم والنسائي والترمذي وصححه عن ابن عمر قال: «**نهى رسول الله ﷺ عن الحنتمة وهي الجرة**، ونهى عن الدباء وهي القرعة، ونهى عن النقير وهي أصل النخيل ينقر نقرًا وينسح نسحًا، ونهى عن المزفت وهو المقير، وأمر أن ينتبذ في الأسقية»[40].

يؤول المقصد الشرعي في هذا النهي إلى مراعاة الشارع لأوصافه العارضة التي توجب تسرع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز. ولا يظهر معنى لهذا النهي إلا باستحضار ذلك المقصد، وطريق ذلك العلم بعادة العرب في النبيذ.

فهؤلاء كانوا ينتبذون البر والتمر والزبيب في الماء لشرب مائها عوضًا عن الماء القراح استعذابًا له وتطلبًا للصحة، فكانوا يجعلون الأشياء المنتبذة في الليل، إلا أنه لما كانت أفواه الأوعية ضيقة ومطلية يسرع إليها الاختمار في زمن الحرب، نهى الشارع عن الانتباذ فيها لأنها مطلية كما في المزفت والحنتم، ولأنها يسرع إليها الاختمار كما في الدباء. وعليه فحاصل النهي هنا هو نهي تنزيه للاحتياط[41]. إن مراعاة الأوصاف العارضة التي يقصدها الشارع من هذا النهي تُحصل دليلاً للاستدلال على عدم حرمة النبيذ الموضوع في دباءة أو حنتم لمن كان في قطر بارد.

---

(39) المرجع نفسه، 2/119.

(40) نيل الأوطار، كتاب الأشربة، باب الأوعية المنهي عن الانتباذ فيها، 9/68.

(41) النظر الفسيح، ص 291.

المبحث الثالث: العائلة

المطلب الأول: النكاح

أولاً: مقدمات في عقد الزواج

١ ـ اشتراط الولي في عقد النكاح: اختلف الفقهاء في اعتبار الولي شرطًا من شروط صحة النكاح، فكانت آراؤهم موزعة كالآتي:

ـ ذهب مالك إلى أنه لا نكاح إلا بولي وأنه شرط في الصحة في رواية أشهب عنه وبه قال الشافعي.

ـ إذا عقدت المرأة نكاحها بغير ولي وكان الزوج كفؤًا جاز. وهو رأي كل من أبي حنيفة وزفر والشعبي والزهري.

ـ وفرق رأي ثالث بين الثيب والبكر، فقال بعدم اشتراطه في الأُولى وباشتراطه في الثانية وهو لداود.

وقد حرر ابن رشد سبب اختلاف هذه الآراء فقال: «وسبب اختلافهم أنه لم تأتِ آية ولا سُنّة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح فضلًا عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة، مختلف في صحتها إلا حديث ابن عباس[(٤٢)]»[(٤٣)].

إذا كان واقع الاستدلال في شأن اعتبار هذا الشرط يطبعه الاحتمال والظن، فإن ابن عاشور اعتمد في الاستدلال على رأيه المؤيد لمذهب مالك والشافعي على مقصد الشريعة. وحاصل هذا الدليل أنه لما كان قصد الشارع من عقد النكاح هو اتضاح مخالفة صورة عقده لبقية صور ما يتفق

---

(٤٢) وهو قوله ﷺ: «الأيم أحقّ بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها». رواه الجماعة إلاّ البخاري. نيل الأوطار، كتاب النكاح، باب ما جاء في الإجبار والاستئمار، ٦/ ٢٥٢.

(٤٣) بداية المجتهد ٢/ ٧.

في اقتران الرجل بالمرأة، فإن من وسائل تحقيق هذا القصد اعتبار اشتراط الولي شرطًا من الشروط التي يتوقف عليها صحة عقد النكاح(٤٤).

٢ ـ **نكاح الولي وليته مقابل النكاح بولية ولي آخر**: اتفق الفقهاء على عدم جواز نكاح الشغار، وهو أن ينكح الرجل وليته رجلًا آخر على أن ينكحه الآخر وليته ولا صداق بينهما إلا بضع هذه ببضع الأُخرى(٤٥).

والمعنى الذي من أجله حرم هذا النكاح، هو عدم الصداق. ويشتبه مع هذا النكاح نكاح امرأة زوّجها وليها بمهر، وزوجه هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر مساوٍ لمهر الأخرى أو غير مساوٍ.

فهذا النكاح إن شابه نكاح الشغار في صورته وشكله فهو يختلف عنه في معناه ومقصده. وتفسير ذلك أن الأول لا يُوجد فيه الصداق، والثاني يوجد فيه. والشريعة معان وأوصاف لا أسماء وأشكال، ولهذا أخطأ من الفقهاء من قال بتحريم النكاح الثاني(٤٦).

٣ ـ **خيرية نكاح الحرة المؤمنة**: قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١].

يستدل ابن عاشور على خيرية الحرة المؤمنة في الزواج بفحوى خطاب هذه الآية، لأنه إذا كانت الأَمَة المؤمنة خيرًا من كل مشركة فالحرة المؤمنة في الخيرية أولى. يُمكن الاعتماد على السياق، ممثلًا في المقام المقالي للآية والذي هو عصب فحوى الخطاب، من الاستدلال على خيرية الحرة المؤمنة في مقابل الأَمَة المؤمنة والمشركة أمة كانت أو حرة(٤٧).

٤ ـ **نكاح المتعة**: اختلف الفقهاء في شأن نكاح المتعة، وحاصله تعاقد الزوجين على أن تكون العصمة بينهما مؤجلة بزمان أو بحالة، فإذا

---

(٤٤) يعلل ابن عاشور، انطلاقًا من هذا المقصد، وجوب كلّ من بذل الزوج لزوجته مهرًا ووجوب الإشهار بالنكاح. مقاصد الشريعة، ص ١٧١.

(٤٥) بداية المجتهد، ٢/ ٥٧.

(٤٦) مقاصد الشريعة، ص ١١١.

(٤٧) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٦١.

انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة.

ذهب الجمهور إلى تحريمه بعد أن أُبيح في الإسلام. وخالف في ذلك البعض فقال بجوازه، قيل مطلقًا وهو قول علي بن أبي طالب وعمران بن حصين وابن عباس وجماعة من الصحابة. وقيل في حال الضرورة عند أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن. قال ابن عباس: «ما كانت المتعة إلا رحمة من الله عزّ وجلّ رحم بها أمّة محمد ﷺ ولولا نهي عمر عنها ما اضُطر إلى الزنى إلا شفى(*)»(٤٨).

وكان ابن عباس يفتي الناس بجواز نكاح المتعة حتى صار به الركبان، قال الشاعر:

قد قلت للركب إذا طال الثواء بنا	يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس
في بطة رخصة الأطراف ناعمة	تكون مثواك حتى مرجع الناس

يرجح ابن عاشور رأي ابن عباس القائل بجوازها عند الاضطرار وفي هذا يقول: «والذي استخلصناه في حكم نكاح المتعة أنه جائز عند الضرورة الداعية إلى تأجيل مدة العصمة مثل الغربة في سفر أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجه. ويشترط فيه ما يشترط في النكاح من صداق وإشهاد وولي حيث يشترط، وأنها تَبِيْنُ منه عند انتهاء الأجل، وأنها لا ميراث فيها بين الرجل والمرأة إذا مات أحدهما في مدة الاستمتاع، وأن عدتها حيضة واحدة وأن الأولاد لاحقون بأبيهم المستمتع»(٤٩).

يتمثل الأساس الاستدلالي لهذا الترجيح في مراعاة مقصد الشريعة القاضي بارتكاب أخف الضررين، ذلك أن المكلف في حال الغربة مثل السفر أو الغزو، بين ضررين أحدهما أشد من الآخر، إما ضرر الزنى وإما ضرر نكاح المتعة، ولا شك أن الضرر الثاني أخف من الأول.

(*) ومعنى إلاّ شفى: إلاّ قليل.

(٤٨) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٤.

(٤٩) التحرير والتنوير، ٥/ ١١ و١٢/ ١٢٨.

أما في غير حال الضرورة فإن مقصد الشريعة المتمثل في عدم التأقيت والتأجيل في عقدة النكاح يفيد تحريم عقد نكاح المتعة، لأن «الدخول في عقدة النكاح على التوقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجارات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قرينًا للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلبا إلا ما يعين على دوامه إلى أمر مقدور، فإن الشيء المؤقت المؤجل يهجس في النفس انتظار محل أجله، ويبعث فيها التدبير إلى تهيئة مايخلفه به عند إبان انتهائه»(٥٠).

ثانيًا: ضرب الزوجة

رتب جمهور الفقهاء إذن الشارع للزوج بوعظ الزوجة وهجرها وضربها، على عصيانها له. واحتجوا في ذلك بجملة من الآثار والأخبار. وهذا الترتيب إنما كان في نظرهم لأنهم رأوا أن الخطاب بالضرب في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤]، موجه للأزواج.

وخالف بعض الفقهاء، فهذا «عطاء» لا يرى ضرب الزوج امرأته ولكن يغضب عليها، قال ابن العربي: «هذا من فقه عطاء، فإنه من فهمه بالشريعة ووقوفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب ها هنا أمر إباحة، ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي ﷺ في حديث عبد الله بن زمعة: **«إني لأكره للرجل يضرب أمته عند غضبه ولعله أن يضاجعها من يومه»**(٥١).

ينطلق نظر ابن عاشور في مسألة الضرب من اعتبار الإباحة الواردة في آثار الضرب مراعًى فيها عرف الناس وتفاوتهم في الضرب. لا يعد، على سبيل المثال، أهلُ البدو ضربَ المرأة اعتداء كما لا تعده النساء

---

(٥٠) مقاصد الشريعة، ص ١٧١.

(٥١) أحكام القرآن، ١/ ٤٢٠.

اعتداء، قال عامر بن الحارث النمري الملقب بجران العود:

عمدت لعود فالتحيت جرانه ... وللكيس أمضى في الأمور وأنجح

خذا حذرًا يا فلتي فإنني ... رأيت جران العود قد كان يصلح[٥٢]

وعليه، فإن الإذن بالضرب، إنما كان للأزواج، وإذا وجه إليهم فلكونهم في قوم لا يعدون صدوره منهم إضرارً ولا عارًا ولا بدعًا في المعاشرة الزوجية. يتمثل الأساس المقاصدي لهذا الاعتبار في كون عادات قوم من الأقوام لا يصح اعتبارها تشريعًا يتوجب حمل قوم آخرين عليها، بل لا بد من النظر في تلك العادات كطريق يؤدي إلى ضبط الوصف المقصود شرعًا حتى يعتمد في الاستدلال[٥٣]. وكأني بابن عاشور هنا يؤكد على أن الضرب الذي منشأه العصيان والكراهية والذي دلالته العرفية مُسَلَّمًا بها عند العرب، لا يصح الاستدلال به على جواز ضرب الرجل زوجته، لأن هذا التشريع روعي فيه عادة المجتمع العربي آنذاك، كما روعي فيه تفاوت الناس كذلك. قال ابن عاشور: «فنحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها بما هي عادات أن يحمل عليها قوم آخرون في التشريع»[٥٤]. تفيد القرائن التي احتفت بتشريع الضرب عدم جواز الضرب، وفي ضوئها يوجه ابن عاشور قول عطاء السابق.

---

(٥٢) التحيت: قشرت أي حددت بمعنى أنه أخذ جلدًا من باطن عنق بعير وعمله سوطًا ليضرب به امرأتيه يهددهما بأن السوط قد جفّ وصلح لأن يضرب به. **التحرير والتنوير**، ٥/ ٤١ ـ ٤٢.

ورأى بعضُهم اعتبارًا آخر فرأى أن الضرب إنما أبيح «لأن المصلحة تقتضي إباحته، وإن كان الله يبغضه ولا يحبه... فيجب أن تحمل إباحة ضربهن في القرآن على حال الضرورة. فيكون من باب إباحة الضرورات للمحظورات. وهذا حين لا يجد الرجل وسيلة غير التأديب بالضرب فيكون التأديب به حينئذ خيرًا من التأديب بالطلاق». الصعيدي عبد المتعال، **ثقافات إسلامية**، دار الوعي القومي، الطبعة الأولى، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٥٣) **مقاصد الشريعة**، ص ٩٥ ـ ١١١.

(٥٤) **المرجع نفسه**، ص ٩٥.

ولما كان سبب الضرب هو النشوز، اتجه ابن عاشور إلى تحقيق معناه فقال: «ومعنى ﴿تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤] تخافون عواقبه السيئة، فالمعنى أنه قد حصل النشوز مع مخائل قصد العصيان والتصميم عليه، لا مطلق المغاضبة أو عدم الامتثال، فإن ذلك قلما يخلو عنه حال الزوجين... وبذلك يبقى معنى الخوف على حقيقته من توقع حصول ما يضر، ويكون الأمر بالوعظ والهجر والضرب مراتب بمقدار الخوف من هذا النشوز والتباسه بالعدوان وسوء النية»[٥٥]، لأن للنشوز أحوال كثيرة تقوىٰ وتضعف، وتختلف عواقبها باختلاف أحوال الأنفس[٥٦].

إن القصد من النشوز ليس هو ما تعرفه الحياة الزوجية من مغاضبة وتعاصي يزولان ويعرضان معًا، بل القصد الحقيقي منه هو خوف الزوج عواقبه التي قد تلتبس بالعدوان وسوء النية. وانبناء على هذا القصد فإن الإذن بالضرب، في نظر ابن عاشور، إنما هو «إصلاح لقصد المعاشرة... فإن تجاوز ما تقتضيه حالة نشوزها كان معتديًا»[٥٧].

لكن من الذي يتولى هذه العقوبة؟

رأى الجمهور أن الذي يتولى الضرب هو الزوج مقيدينه بالسلامة من الأضرار فيجتنب أثناءه الوجه والبطن والمواضع المخوفة والمواضع المستحسنة[٥٨]، وبصدوره ممن لا يعد الضرب بينهم إضرارًا وإهانة. وإن تولى الزوج، في نظر ابن عاشور، هذه العقوبة فإن ذلك مقيد بعدم تجاوز الحد الشرعي في الضرب، وإلا وجب على أولياء الأمر «تعيين حد في ذلك يبين في الفقه، لأنه لو أطلق للأزواج أن يتولوه وهم حينئذ يشفون غضبهم لكان ذلك مظنة تجاوز الحد، إذ قَلَّ من يعاقب على قدر الذنب، على أن أصل قواعد الشريعة لا تسمح بأن يقضي أحد لنفسه لولا الضرورة»[٥٩].

---

(٥٥) التحرير والتنوير، ٥/ ٤٣.
(٥٦) المرجع نفسه، ٥/ ٢١٥.
(٥٧) التحرير والتنوير، ٥/ ٤٣.
(٥٨) الفقه الإسلامي وأدلته، ٧/ ٣٤٠.
(٥٩) التحرير والتنوير، ٥/ ٤٤.

حاصل الحكم الشرعي في مسألة الضرب عند ابن عاشور أن الزوج هو الذي يتولى تنزيل هذه العقوبة، لكن عندما يعلم تعسفه في استعماله هذا الحق وجب على ولاة الأمور الضرب على أيدي الأزواج المسيئين استعماله. ويتحدد الأساس الاستدلالي المقاصدي للحكم في أمرين:

- مقصد الشارع القاضي بحفظ النفوس ومنها نفوس النساء من كل اعتداء نفسي أو جسدي.

- الأصل في قواعد الشريعة عدم قضاء أحد بنفسه إلا لضرورة.

وقد لخص ابن عاشور حاصل رأيه في المسألة فقال: «يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها، أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عُوقب كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج لا سيما عند ضعف الوازع»(٦٠).

المطلب الثاني: الطلاق والظهار والوصايا

أولاً: الطلاق

١ - **إباحة الطلاق**: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

تدل الآية، عن طريق دلالة الإشارة، على إباحة التطليق لأن القرآن لا يقدر حصول فعل محرم من دون أن يبين منعه، ويتعضد الحكم المستفاد عن طريق هذه الإشارة بمقصد الشارع من إباحة الطلاق لأنه حاجي لبعض الأزواج، فهما شخصان اعتشرا اعتشارًا حديثًا في الغالب لم تكن بينهما قبله صلة من نسب ولا جوار، ولا تخلقا بخلق متقارب أو متماثل. ولذلك يكثر أن يحدث بينهما بعد التزوج خصام في بعض نواحي المعاشرة

---

(٦٠) التحرير والتنوير، ٥/ ٤٤.

قد يكون شديدًا ويعسر تذليله، فيمل أحدهما ولا يوجد سبيل إلى إراحتهما من ذلك إلا بالتفرقة بينهما(٦١).

٢ ـ ما يلزم من تلفظ الطلاق ثلاثًا: اختلف الفقهاء فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث في طلقة ليست ثالثة:

ذهب الجمهور منهم إلى أنه يلزمه الثلاث(٦٢). وقال أهل الظاهر وجماعة: إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو قول علي وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وجماعة من مالكية الأندلس وابن تيمية من الحنابلة.

وأبرز أدلة الجمهور قضاء عمر وتأييده بسكوت الصحابة. وقد رد ابن عاشور على هذا الدليل انطلاقًا من أن ذلك إنما كان عن اجتهاد عمر، «فهو مذهب له ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره. وما أيدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه، لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباقلاني والغزالي والإمام الرازي، وخاصة أنه صدر عن عمر بن الخطاب مصدر القضاء والزجر، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره، ولكن القضاء جزئيٌ لا يلزم اطراد العمل به، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنظر، فهذا ليس من الإجماع الذي لا تجوز مخالفته»(٦٣).

ومن أدلة الرأي الثاني أن قصد الشارع من تعدد الطلاق التوسعة على الناس «لأن المعاشر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إياه، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها، فيختار الرجوع. فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حق المراجعة»(٦٤).

---

(٦١) التحرير والتنوير، ٢٨/٢٩٦.
(٦٢) القوانين الفقهية، ص١٦٨ وبداية المجتهد، ٢/٤٦.
(٦٣) التحرير والتنوير، ١/٤١٧ ـ ٤١٨.
(٦٤) المرجع نفسه، ٢/٤١٨.

وقد حرر ابن رشد هذا المقصد في خضم تحليله لسبب الخلاف الفقهي في المسألة فقال: «وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدًا للذريعة، ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]»(٦٥).

يعد الرأي الثاني في نظر ابن عاشور: «هو الأرجح من جهة النظر والأثر»(٦٦). أما من جهة الأثر فقد أفاض في عرضها حتى أوصلها إلى خمسة آثار(٦٧). أما من جهة النظر فقد تأسست عنده على نظر مقاصدي شرعي للطلاق، ومظهر ذلك عند توجيهه لمذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعند عرضه لقصد الشارع من تعدد الطلاق. حاصل اهتمامي من هذه المسألة الفقهية، أن رأي ابن عاشور فيها انبنى على استدلالات مقاصدية تكشف أن اعتماد المقاصد الشرعية مثل أداة استدلالية على الأحكام الشرعية.

٣ ـ عدة الحوامل المتوفى عنهن أزواجهن: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن عدة الأزواج من الوفاة هو وضع الحمل، وهو قول عمر وابنه، قال عمر: «لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحث للأزواج». وهو قول مالك... وذهب فريق آخر منهم علي بن أبي طالب وابن مسعود إلى أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين، وهو اختيار سحنون من المالكية. قال ابن رشد: «قال الجمهور وجميع فقهاء الأمصار: عدتها أن تضع حملها مشيرًا إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] وإن كانت الآية في الطلاق، وأخذًا بحديث أم سلمة: «أن سبيعة الأسلمية ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر» وفيه «فجاءت رسول الله ﷺ فقال لها: قد حللت فانكحي من شئت» وروى مالك عن ابن عباس أن عدتها آخر الأجلين يريد أنها تعتد بأبعد الأجلين: إما الحمل وإما انقضاء العدة عدة

(٦٥) بداية المجتهد، ٢/ ٦٢.
(٦٦) التحرير والتنوير، ٢/ ٤١٨.
(٦٧) المرجع نفسه، ٢/ ٤١٨ ـ ٤١٩.

الموت، وروي مثل ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والحجة لهم أن ذلك هو الذي يقتضيه الجمع بين عموم آية الحوامل وآية الوفاة»[٦٨].

ترجع الحجة عند ابن عاشور في قول الجمهور إلى الحكمة التشريعية لعدة الوفاة وهي حفظ النسب، قال: «فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم كان مغنيًا عن غيره، وكان ابن مسعود يقول: **أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة. يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت**»[٦٩].

وينقل الرجل عن بعض المفسرين بأن في القول الثاني احتياط لاجمع بين مقتضى كل من آية البقرة[٧٠] وآية الطلاق[٧١] وهذه عبارة في نظره أحسن. إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي لأن الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكل منهما: في حالة أو زمن أو أفراد، غير ما أعمل فيه بالآخر، بحيث يتحقق في صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معًا، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين، والمقصود من الاعتداد تحديد أمد التربص والانتظار، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة، ‹لأننا نلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين، ولا نجد حالة نحقق فيها مقتضاهما، كما هو بَيِّن، فأحسن العبارتين أن نعبر بالاحتياط: وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي، فعمدنا إلى صورة التعارض، وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية، ومرة مقتضى الأخرى ترجيحًا لأحد المقتضيين في كل موضع بمرجح الاحتياط فهو ترجيح لاجمع»[٧٢].

---

(٦٨) بداية المجتهد، ٢/ ٧٢.

(٦٩) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٤٤.

(٧٠) وهما: قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا﴾ [سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٣٢].

(٧١) وقوله: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [سورة الطلاق، جزء من الآية: ٤].

(٧٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٤٤.

إن قليلاً من التأمل في هذا الوجه من النظر يدرك به الباحث أن أصله يرتد إلى استيعاب تام لمقاصد الشرع واستحضار كامل لها. فعلى رغم تعارض هذا المسلك الترجيحي مع مدارك علمية أخرى(٧٣)، فإن ابن عاشور انتبه إلى أن الشارع جريًا على سننه، إنّما يهتم في التشريع ببيان المقصد الشرعي وهو حفظ الأنساب، فإذا تحقق واستوفي فقد ترك ما سوى ذلك إلى اختيار النساء في أن يفعلن في أنفسهن ما يشأن.

فلما كن متفاوتات في المقدرة على البقاء في الانتظار لقلة ذات اليد في غالب النساء، أو لتفاوتهن أيضًا في حزنهن على أزواجهن، فإن الشارع وَكَلَ الحكم الشرعي إلى ما يحدث في نفوسهن، كما وكل جميع الجمليات والطبيعيات إلى الوجدان، بشرط تحقق المقصد الشرعي، وهو حفظ الأنساب. وعليه فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء عدتها أن تحبس نفسها فلتفعل(٧٤).

٤ ـ **عدة الحوامل من المطلقات**: لا يشمل عموم قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٤] الحوامل المطلقات، كما يشملهن عموم قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]. وعليه فإن عدة المطلقات الحوامل هو وضع الحمل، لأنه لما كان المقصد الأهم، وهو تحقق براءة الرحم من ولد للمطلق، أو ظهور اشتغال الرحم بجنين له، ألغي ما عداه(٧٥) مراعاة لحق المرأة في الانطلاق من حرج الانتظار.

لا يتعارض هذا النظر المقاصدي مع آية عدة المتوفى عنها لأنها خاصة بالحوامل المتوفى عنهن أزواجهن. أما التي في سورة الطلاق فللحوامل المطلقات. حاصل القول في شأن العدة أن آية: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ﴾ [الطلاق: ٤] دالة ـ اعتمادًا على قصد الشارع من العدة وهو تحقق براءة الرحم ـ

---

(٧٣) مثل حديث سبيعة الصحيح الذي رواه الجماعة إلاّ أبو داود وابن ماجة. نيل الأوطار، كتاب العدد، باب أن عدة الحامل بوضع الحمل، ٧/ ٨٥.

(٧٤) التحرير والتنوير، ٢/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٧٥) وهو مقصد ترقب ندامة المطلّق وتمكينه من تدارك أمره بالمراجعة.

على أن عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت معتدة بطلاق أم كانت معتدة بوفاة، أما آية: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤] فدالة على عدة الحامل المتوفى عنها[٧٦].

٥ ـ السكنى للمعتدات: ذهب فريق من الفقهاء إلى أنه لا سكنى للمطلقة طلاقًا بائنًا، وهو قول ابن أبي ليلى وقتادة وإسحاق وأبو ثور وأحمد بن حنبل. قال ابن أبي ليلى: لا سكنى إلا للمطلقة الرجعية. ونقل عنه ابن عاشور، أنه يعلل وجوب الإسكان للمطلقة المدخول بها بعدة أمور، وهي: حفظ النسب، جبر خاطر المطلقة، وحفظ عرضها.

وخالف ذلك مالك والجمهور، فقالوا بوجوب السكنى للمطلقة المدخول بها سواء أكان الطلاق رجعيًا أو بائنًا. يستصوب ابن عاشور الرأي الثاني، ويمكن التمييز في أساسه الاستدلالي بين نوعين: الأول لغوي، والآخر مقاصدي.

أما الاستدلال الأول فهو كون ضمير «أسكنوهن» في قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦] عائد إلى النساء المطلقات لأن المقام المقالي هو مقام الحديث عن النساء المطلقات لذلك شمل الضمير المطلقة الرجعية والبائنة والحامل[٧٧]. وينضاف إلى ذلك دلالة الإيماء المستفادة من إضافة البيوت إلى ضمير النساء في قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١] فحاصل هذه الدلالة أن النساء المطلقات مستحقات المكث في البيوت مدة العدة بمنزلة مالك الشيء.

ويتمثل الاستدلال المقاصدي فيما يأتي:

لما كان قصد الشارع من العدة هو حفظ نسب الزوج وعرضه، فإن من حق كل معتدة حق السكنى مدة العدة في بيت زوجها. وعليه إذا كان البيت مكترى سكنته المطلقة وكراءه على المطلق، أما إذا انتهى كِراؤه فعلى

---

(٧٦) التحرير والتنوير، ٢٧/ ٣٢٠.

(٧٧) التحرير والتنوير، ٢٨/ ٣٢٥.

المطلق تجديده إلى انتهاء عدة المطلقة. إن سبب هذا الحكم المستفاد إيماء يرجع إلى كونه مُركبًا من قصدين تشريعيين: الأول هو قصد المكارمة بين المطلق والمطلقة، والثاني: هو قصد الانضباط في علة الاعتداد تكميلاً لتحقق لحاق ما يظهر من حمل بأبيه المطلق حتى يبرأ النسب من كل شك(٧٨).

٦ ـ **مراجعة المطلق المعتدة ثم تطليقها قبل المسيس**: اختلف الفقهاء فيمن راجع المعتدة في مدة عدتها، ثم طلقها قبل أن يمسها. ويمكن رد آراءهم إلى ما يأتي:

ـ إنها تنشئ عدة مستقبلة من يوم طلقها بعد المراجعة ولا تبني على عدتها التي كانت فيها، لأن الزوج نقض تلك العدة بالمراجعة وهو قول الجمهور ومالك والشافعي في أحد قوليه.

ـ إنها تبني على عدتها الأُولى التي راجعها فيها، لأن طلاقه بعد المراجعة ودون أن يمسها بمنزلة إرداف طلاق ثان على المرأة وهي في عدتها، فإن الطلاق المردف لا اعتداد له بخصوصه. وهو قول عطاء بن أبي رباح والشافعي في قوله الثاني وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي والحسن وأبو قلابة وقتادة والزهري.

ـ المطلقة الرجعية إذا رجعها زوجها قبل أن تنقضي عدتها ثم فارقها قبل أن يمسها، إنه ليس عليها أن تتم عدتها ولا عدة مستقبلة، لأنها مطلقة قبل الدخول بها، وهو قول نسبه القرطبي إلى داود.

يؤيد ابن عاشور المذهب الأول ويفسر مدركه الاستدلالي بالقول بأن أصحابه لعلهم نظروا إلى أن المسيس بعد المراجعة قد يخفى أمره، بخلاف البناء بالزوجة في النكاح. لذلك رأى أصحاب هذا المذهب، ومنهم مالك، وجوب استئناف العدة اعتبارًا لهذه التهمة، واحتياطًا لمقصد الشرع في الحفاظ على الأنساب(٧٩).

---

(٧٨) التحرير والتنوير، ٢٨/ ٣٠٠.

(٧٩) التحرير والتنوير، ٢٢/ ٦١.

ثانيًا: الظهار

ـ مقدمات الوطء: هل تحرم مثل الوطء قبل التكفير؟

اتفق الفقهاء أنه يحرم على المظاهر وطء زوجته قبل التكفير. واختلفوا في شأن مقدماته كاللمس والتقبيل والنظر بلذة[٨٠].

فذهب الجمهور، ومنهم مالك، إلى أنه يحرم الجماع وجميع أنواع الاستمتاع مما دون الجماع من الوطء فيما دون الفرج واللمس والتقبيل والنظر لذة ما عدا وجهها وكفيها ويديها من سائر بدنها ومحاسنها، وهو قول أبي حنيفة إلا أنه إنما كره النظر للفرج فقط[٨١]. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] وهو كما يصدق على الوطء يصدق أيضًا على مقدماته.

وخالف في ذلك الثوري والشافعي في أحد قوليه فقالا: إنما يحرم الظهار الوطء في الفرج فقط المجمع عليه لا ما عدا ذلك. وأجابوا عن الاستدلال السابق بأن المسيس كناية فقط عن الجماع دون المقدمات[٨٢]. ويميل ابن عاشور إلى هذا الرد عند قوله: «إن كفارة الظهار شرعت إذا قصد المظاهر الاستمرار على معاشرة زوجه، تحلة لما قصده من التحريم وتأديبًا له على هذا القصد الفاسد والقول الشنيع. وبهذا يكون محمل قوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] على أنه من قبل أن يمس زوجته مس استمتاع قبل أن يكفر، وهو كناية عن الجماع في اصطلاح القرآن»[٨٣].

وإذا كان ابن عاشور يحمل مذهب مالك في المسألة على الكراهة، فإن ذلك يتأسس على مراعاة التخفيف والتوسعة في أحكام الظهار عوض مراعاة الأحوط وسد الذرائع، قال: «وقد أومأ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ

---

(٨٠) **القوانين الفقهية**، ص ٢٠٩.

(٨١) **بداية المجتهد**، ٢/ ٨٢.

(٨٢) **نيل الأوطار**، ٧/ ٥٤.

(٨٣) **التحرير والتنوير**، ٢٨/ ١٨ ـ ١٩.

لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ [المجادلة: ٢][٨٤] إلى أن مراد الله من هذا الحكم التوسعة على الناس، فعلمنا أن مقصد الشريعة الإسلامية أن تدور أحكام الظهار على محور التخفيف والتوسعة. فعلى هذا الاعتبار يجب أن يجري الفقهاء فيما يفتون. ولذلك لا ينبغي أن تلاحظ فيه قاعدة الأخذ بالأحوط ولا قاعدة سد الذريعة»[٨٥].

ثالثًا: الوصايا

ـ الوصية بأكثر من الثلث والإضرار فيها:

أجمع الفقهاء على عدم جواز الوصية لغير الوارث بأكثر من الثلث استنادًا على خبر سعد بن أبي وقاص، الذي رواه الإمام البخاري في كتاب الوصايا والوقف، باب أن يترك ورثته أغنياء: **قلت: يا رسول الله أوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال: فالثلث، والثلث كثير إنك أن تدع ورثتك أغنياء، خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»**[٨٦].

مقام حال هذا النص عند ابن عاشور هو مقام الاستشارة، فهو قضية عين كما تحتمل أن الرسول ﷺ أشار على سعد بالأفضل. تحتمل أيضًا أن ذلك كان لأجل افتقار ورثة سعد كما في قوله ﷺ: «**إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**».

فظهر من هذا الاحتمال أن ملاك جواز الوصية هو ما لا يضر بالورثة، كأن يتركوا في حاجة أو أن يقصد حرمانهم وإبعادهم عن المال كما يفعله بعض المغرضين. ومن الإضرار ما حدده الشرع، وهو أن

---

(٨٤) من قوله تعالى: ﴿الذين يظاهرون منكم من نسائهم ماهن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكرًا من القول وزورًا وإن الله لعفو غفور﴾ [سورة المجادلة: ٢].

(٨٥) التحرير والتنوير، ٢٨/ ١٤ ـ ١٥.

(٨٦) النظر الفسيح، ص١٠٨.

يتجاوز الموصي بوصيته ثلث ماله، ومنه ما يحصل بقصد الموصي بوصيته الإضرار بالوارث ولا يقصد القربة بوصيته، وهو مقصود قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]. وتثار في هذا الموضع مسألة قصد المعطي من عطيته الإضرار بوارثه في الوصية وغيرها من العطايا، والمسألة مفروضة في الوصية خاصة.

حكى ابن عطية عن مذهب مالك وابن القاسم أن قصد المضارة في الثلث لا ترد به الوصية، لأن الثلث حق جعله الله له فهو على الإباحة في التصرف فيه. إلا أن ابن عرفة نازعه في التفسير بأن ما في الوصايا الثاني: من المدونة صريح في أن قصد الإضرار يوجب رد الوصية. أما ابن القاسم فمشهور مذهبه أن الوصية ترد بقصد الإضرار إذا تبين القصد، غير أن ابن عبد الحكم لا يرى تأثير الإضرار.

مكن ابن عاشور لبحث ابن عرفة خاصة إذا ظهر القصد إلى الإضرار واتضح، تبطل الوصية في هذا الموضع لأن قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ نهي عن الإضرار، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه[87].

ولما عسر ضبط المضرّة رأى العلماء - في نظر ابن عاشور - ضرورة الأخذ بإشارة النبي ﷺ، خاصة وأن المقدار الوارد فيها مقدار جائز حتى في حال فقر الوارث. وجعلوا باب إجازة الوارث مفتوحًا ليتحقق مقدار سماح الوارث.

وشذ عن ذلك الظاهرية، فأبطلوا ما زاد على الثلث ولو أجازه الورثة.

تساوقًا مع فهم الحديث في ضوء المقام الحالي السالف، رأى ابن عاشور جواز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء أو لم يكن له وارث، لأن الوصية في هذه الحالة ينتفي فيها الإضرار بالورثة، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه[88].

---

(٨٧) التحرير والتنوير، ٤/٢٦٦.

(٨٨) النظر الفسيح، ص١٠٩.

قال ابن رشد: «وأما اختلافهم في جواز الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له، فإن مالكًا لا يجيز ذلك والأوزاعي، واختلف فيه قول أحمد وأجاز ذلك أبو حنيفة وإسحاق وهو قول ابن مسعود، وسبب الخلاف هل هذا الحكم خاص بالعلة التي علله بها الشارع أم ليس بخاص، وهو أن لا يترك ورثته عالة يتكففون الناس كما قال عليه الصلاة والسلام: «**إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**». فمن جعل هذا السبب خاصًا وجب أن يرتفع الحكم بارتفاع هذه العلة، ومن جعل الحكم عبادة وإن كان قد علل بعلة أو جعل جميع المسلمين في هذا المعنى بمنزلة الورثة، قال لا تجوز الوصية بإطلاق بأكثر من الثلث»(٨٩).

المبحث الرابع: المعاملات المالية البدنية والتبرعات

المطلب الأول: المعاملات المالية

أولاً: كتابة الدَّين

اختلف الفقهاء في دلالة الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فذهب الجمهور منهم فقالوا: إنه للاستحباب وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد، قال ابن عطية: «الصحيح عدم الوجوب لأن للمرء أن يهب هذا الحق ويتركه بإجماع فكيف يجب عليه أن يكتبه وإنما هو ندب الاحتياط»(٩٠). وذهبت جماعة من الفقهاء إلى أن الأمر في الآية للوجوب، وهو قول ابن جريج والشعبي وعطاء والنخعي وداود واختاره الطبري ومروي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وتدل الكتابة، في نظر ابن عاشور، في الآية على الوجوب، ودليل ذلك على الوجه الآتي:

قصد الشارع من الأمر بالكتابة هو التوثق للحقوق وقطع أسباب

(٨٩) بداية المجتهد، ٢/ ٢٥٢.

(٩٠) التحرير والتنوير، ٣/ ١٠٠.

الخصومات وتنظيم معاملات الأمّة وإمكان الاطلاع على العقود الفاسدة. وكلها مقاصد تؤكد الوجوب الذي يمثل في ذاته نفيًا للحرج عن الدائن، «إذا طلب من مدينه حتى لا يعد المدين ذلك من سوء الظن به، فإن في القوانين معذرة للمتعاملين»[٩١]. ويتعضد النظر السالف بالمقاصد الشرعية: أولاً تنبيه أصحاب الحقوق حتى لا يتساهلوا ثم يندموا، وليس المقصود ائتمان بعضهم بعضًا، وثانيًا دفع توهم الغريم من توثق دائنه إذا علم أنه بأمر من الله، وثالثًا قطع أسباب الخصام[٩٢].

ثانيًا: دلالة لفظ الربا

اختلف العلماء في لفظ الربا الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هل هو باق على معناه المعروف في اللغة أم هو منقول إلى معنى جديد في الاصطلاح الشرعي؟

فذهب ابن عباس وابن عمر ومعاوية إلى أنه بقي على معناه المعروف في اللغة وهو ربا الجاهلية أي الزيادة لأجل التأخير»[٩٣]. واستدل ابن عباس بحديث أسامة الذي قال فيه النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة»[٩٤].

وذهب جمهور العلماء إلى أن الربا منقول معناه في عرف الشرع إلى معنى جديد بينته السنة وهو المسمى بربا البيوع أو ربا الفضل، وهو مذهب

---

(٩١) المرجع نفسه.

(٩٢) التحرير والتنوير، ٣/ ١٠٢. وقال ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا﴾ [سورة البقرة جزء من الآية: ٢٨١] «تصريح بالعلة لتشريع الأمر بالكتابة: بأن الكتابة فيها زيادة التوثق وهو أقسط أي أشدّ قسطًا أي عدلاً لأنه أحفظ للحقّ وأقوَم للشهادة، أي أعون على إقامتها وأقرب إلى نفي الريبة والشك. فهذه ثلاث علل ويستخرج منها أن المقصد الشرعي أن تكون الشهادة في حقوق بينة واضحة بعيدة عن الاحتمالات والتوهمات». التحرير والتنوير، ٣/ ١١٤.

(٩٣) قال قتادة: «يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمّى، فإذا حلّ الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه». ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م، ٦/ ٧ـ٨.

(٩٤) صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الطعام مثلاً بمثل: ٥/ ٥٠.

عائشة وأبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت بل إن عمر بن الخطاب رأى أن لفظ الربا نقل إلى معنى جديد لم يبين الشارع جميع قصده منه، ويبدو أنه هو الذي دفع ببعض أهل النظر الأصولي من الحنفية والمالكية إلى اعتبار الربا من الألفاظ المجملة. فهذا السرخسي يسلم بإجمال لفظ الربا لأنه في نظره: «عبارة عن الزيادة في أصل الوضع، وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك، فإن البيع ما شُرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة، ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد وذلك فضل مال... ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فكان مجملاً فيما هو المراد»(٩٥).

ووجه ابن رشد قول عمر فقال: «ولم يرد عمر بذلك أن رسول الله ﷺ أراد الربا وإنما أراد، والله أعلم، أنه لم يعم وجوه الربا بالنص عليها»(٩٦).

تلتمس أصول المعنى الجديد بلفظ الربا والمبين في السنّة في ستة أحاديث(٩٧). وتأسيسًا عليها أثبت الفقهاء أربعة أنواع من الربا في اصطلاح الشرع ثلاثة منها أثبتوها جميعًا والرابع منها زاده المالكية. أما الثلاثة فهي: ربا الجاهلية وهو زيادة على الدين لأجل التأخير، وربا الفضل وهو زيادة في أخذ العوضين في بيع الصنف بصنفه من الأصناف المذكورة في حديث أبي سعيد وعبادة بن الصامت(٩٨)، ربا النسيئة وهو بيع شيء

---

(٩٥) السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا، بيروت: دار المعرفة، ١/ ١٦٩.

(٩٦) التحرير والتنوير، ٣/ ٨٧ نقلاً عنه.

(٩٧) المرجع نفسه، ٣/ ٨٨.

(٩٨) الحديث الأول وفي قوله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُرّ بالبُرّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يدًا بيد فمن زاد وازداد فقد أربى الآخذ والمعطي سواء». صحيح مسلم، كتاب البيوع باب الربا، ٥/ ٤٤.

أمّا الحديث الثاني ففيه قوله: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها والبرّ بالبرّ مدًا بمد، والشعير بالشعير مدًا بمد، والتمر بالتمر مدًا بمد، والملح بالملح مدًا بمد، فمن زاد واستزاد فقد أربىٰ ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة بالذهب أكثرهما يدًا بيد، أما النسيئة فلا». صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب الربا، ٥/ ٤٣.

من تلك الأصناف بمثله مؤخرًا.

وأما الرابع الذي زاده المالكية فهو: ما يؤول إلى واحد من الأصناف بتهمة التحيل على الربا، وهو المترجم في المدونة ببيوع الآجال. يرجع ابن عاشور مذهب عبد الله بن عباس ويتوزع الأساس الاستدلالي لهذا الترجيح إلى ثلاثة أنواع من المقاصد: النوع الأول هو مقصد الشارع من الآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. فالقصد من الآية محصور في ربا الفضل، أما ماعداه من المعاملات الباطلة التي يؤكل فيها المال باطلاً فتندرج في أدلة أخرى.

والنوع الثاني مقصد عمر من قوله: «كان آخر ما أنزل الله على رسوله آية الربا فتوفي رسول الله ولم يفسرها وإنكم تزعمون أنا نعلم أبواب الربا، ولأن أكون أعلمها أحب إلي من أن يكون لي مثل مصر وكورها»، وجهه عند ابن عاشور: «ليس مراد عمر أن لفظ الربا مجمل، لأنه قابله بالبيان وبالتفسير، بل أراد أن تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة خفي لم يعمه النبي ﷺ بالتنصيص»[٩٩]. ومعنى ذلك أن تحقيق مناط حكم الربا في صور البيوع الكثيرة والمتنوعة لا يتأتى لأن النبي ﷺ لم ينص على جميع صورها.

والنوع الثالث: مقصد الشارع من حديث عائشة[١٠٠]. فلما كان المسلمون في عهد النبي ﷺ قريبي عهد بربا الجاهلية، وخيف توسلهم ببعض البيوع المفضية إلى مقصد الربا، اقتضى قصد الشارع من حالهم هذا سد الذرائع إليها، وذلك بتحريمها. قال ابن عاشور: «ما رعاه مالك من

(٩٩) التحرير والتنوير، ٣/ ٨٧.

(١٠٠) قالت عائشة رضي الله عنها كما جاء ذلك في صحيح البخاري: «لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأها النبي ثم حرم التجارة في الخمر». كتاب البيوع، باب أكل الربا وشاهده وكاتبه، ٣/ ٧٧.

إبطال ما يفضي إلى تعامل الربا إن صدر من مواقع التهمة رعي حسن وما عداه إغراق في الاحتياط»[١٠١].

حاصل القول في رأي ابن عاشور المتعلق بلفظ الربا هو انحصاره في ربا الجاهلية ودليل ذلك عنده مقاصد الشارع في الآية وفي بيان السنّة للربا.

المطلب الثاني: المعاملات البدنية والتبرعات

أولاً: المعاملات المنعقدة على الأبدان

١ ـ متى يسلب التأثير عن عقود المعاملات والتزاماتها؟: يسلب التأثير عن عقود المعاملات والتزاماتها متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه، ودليل ذلك من زاوية المقاصد الشرعية من الحرية، أن من مظاهر مقصد الحرية في الشرع الإسلامي حرية الأقوال التي تقتضي «تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض»[١٠٢]، ومن أنواع ذلك حريته فيما يصدر عنه من أقوال مثل الاقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا[١٠٣].

٢ ـ حكم أعمال المرء في خويصته والمتعلقة بأعمال غيره: أعمال المرء في خويصته مثل: الاحتراف بأنواع الحرف المباحة، النزول بالمواطن المأذون في تزولها، تناول الماء والكلأ، التصرف بالمكاسب، اختيار المطاعم والملابس والمساكن وتناول الشهوات المأذون فيها، كلها أعمال مباحة، والمقصود عند ابن عاشور بالإباحة هنا الأعمال المأذون فيها ولو بالعموم فيدخل المكروه[١٠٤].

---

(١٠١) التحرير والتنوير، ٣/٨٩.

(١٠٢) مقاصد الشريعة، ص ١٤٠.

(١٠٣) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(١٠٤) مقاصد الشريعة، ص ١٤٤.

أما أعمال المرء المتعلقة بأعمال غيره، فالأصل فيها الإباحة ما لم تحصل إضرارًا بالغير. والدليل المقاصدي للإباحة في هذه الأعمال راجع إلى الحرية باعتبارها مقصدًا من مقاصد الشارع الذي أمن مظاهره حرية الأعمال. فنستدل بهذا المظهر المقاصدي على إباحة الأعمال الأولى. أما الأعمال الثانية وهي أعمال المرء المتعلقة بأعمال غيره فدليلها المقاصدي هو «الجمع بين فرعين من مقاصد الشريعة وهما حرية عمل العامل وحرية عمل من يماس عمله عمله، ولذلك يزجر أن يعمل عامل عملاً تنخرم به حرية غيره في عمله وذلك من الظلم، فإن عمل عملاً فيه إضرار بحق الغير وجب عليه ضمان ذلك الإضرار وتداركه بقدر الإمكان، وإن فات ما به الإضرار بحيث لا يجبره الضمان كان فيه الزجر بالعقوبة[(١٠٥)].

ويلحق بهذه الأعمال «ما يدخله المرء على نفسه بموجب حرية تصرفه من العقود والالتزامات لمصلحة يراها، فإن إلزامه نفسه بها أثر من آثار حرية العمل أوجب به حقًا لغيره عليه على التفصيل في العقود التي تجب بمجرد التعاقد القولي والتي لا تجب إلا بالشروع في العمل»[(١٠٦)].

٣ ـ وقت المساقاة: المساقاة هي أن يدفع الرجل شجرة لمن يخدمها وتكون غلتها بينهما[(١٠٧)].

اختلف الفقهاء في وقتها كشرط في صحة عقدها، فذهب جمهورهم إلى أنه لا يجوز أن يكون مجهولاً، وخالف البعض منهم مثل أهل الظاهر، فأجازوا أن يكون إلى مدة غير مؤقتة. قال ابن رشد مبينًا أدلة الفريقين: «وعمدة الجمهور لا يدخل في ذلك من الغرر قياسًا على الإجارة، وعمدة أهل الظاهر ما وقع في مرسل مالك من قوله ﷺ: **«أقركم ما أقركم الله»**»[(١٠٨)].

---

(١٠٥) المرجع نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(١٠٦) المرجع نفسه، ص ١٤٥.
(١٠٧) القوانين الفقهية، ٢٤٠.
(١٠٨) بداية المجتهد، ٢/٢٤٩.

يتابع ابن عاشور مذهب الجمهور القائلين بفساد المساقاة التي يبقى العامل فيها يعمل طول عمره أو مدة طويلة جدًا بحيث لا يجد لنفسه مخرجًا. ودليله المقاصدي على هذه المتابعة يتمثل في مقصد حرية الأعمال، التي من مقتضياتها الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل، ولا شك أن عدم اشتراط الوقت المحدد في المغارسة من شأنه أن يصير العامل أسيرًا لرب المال. وهذا هو وجه منع الشريعة كثيرًا من الشروط الواقعة من رب المال على العامل، كما في شرطنا هذا المتعلق بالمساقاة أو في غير ذلك من الشروط المتعلقة بالقراض والمزارعة ونحو ذلك[١٠٩].

٤ ـ محل المساقاة: اختلف الفقهاء في محل المساقاة فقال داود: لا تكون المساقاة إلا في النخيل فقط، وقال الشافعي: لا تجوز إلا في النخل والكرم فقط، وتجوز مالك في الزروع كالحمص والفاصولياء، وفي الشجر ذات الأصول الثابتة مثل الريان والتين والزيتون... واشترط المالكية لذلك شرطين: أحدهما أن تعقد المساقاة قبل بدو صلاح الثمرة وجواز بيعها، وهو شرط لم يشترطه سحنون ولا الشافعي، والثاني أن تعقد إلى أجل معلوم...[١١٠] كما جوز المالكية أن تكون في الأصول غير الثابتة كالمقاتئ والبطيخ بشرطين آخرين، وهما أن تعقد بعد ظهوره من الأرض، وأن يعجز عنه ربه[١١١].

وقد عرض ابن رشد استدلالات الفقهاء في المسألة فقال: «فعمدة من قصره[١١٢] على النخل أنها رخصة فوجب أن لا يتعدى بها محلها الذي جاءت فيه في السنة، وأما مالك فرأى أنها رخصة ينقدح فيها سبب عام فوجب تعدية ذلك إلى الغير... وأما داود فهو يمنع القياس على الجملة،

(١٠٩) مقاصد الشريعة، ١٤٦ و٢٠٤.

(١١٠) القوانين الفقهية، ٢٤٠.

(١١١) المصدر نفسه، ٢٤٠ وبداية المجتهد، ٢/٢٤٥.

(١١٢) أي محل المساقاة.

فالمساقاة على أصوله مطردة، وأما الشافعي فإنما أجازها في الكرم من قبل أن الحكم في المساقاة هو بالخرص»[113].

رجح ابن عاشور قول المالكية في المسألة، القاضي بجواز المساقاة في الشجر والزرع المحتاج إلى العمل، ويستمد دليله الترجيحي من مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان. فمن هذه المقاصد تكثيرها الدال على اغتفار الغرر فيها، مراعاة للمصالح الحاجية. رجح ابن عاشور اعتمادًا على هذا المقصد الشرعي القول السالف في مقابل تضعيفه القول بقَصر المساقاة على النخيل والكروم وهو قول الشافعي.

٥ ـ **وقت انعقاد المعاملات البدنية:** اتفق الفقهاء على أن الجعل والقراض لا يلزم انعقادهما بمجرد القول بل جعلا على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل. كما اتفقوا على أن المساقاة يلزم انعقادها بالعقد لأن في تأخير لزومها ضررًا على الأشجار والزرع، والراجح عندهم في المغارسة والمساقاة عدم اعتبار لزوم انعقادها بمجرد القول، بل جعلت أيضًا على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل.

يجب، في نظر ابن عاشور، أن تكون جميع المعاملات المنعقدة على الأبدان: إجارة الأبدان، المساقاة، المغارسة، القراض، الجعل، المزارعة، غير لازمة بمجرد القول بل تلزم بالشروع في العمل، ودليل ذلك أن من مقصد الشريعة في هذه المعاملات هو عدم اعتبار لزوم انعقادها بمجرد القول بل هي مجعولة على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل[114].

ثانيًا: التبرعات

١ ـ **انعقاد التبرع:** رأى فريق من الفقهاء انعقاد التبرع ولزومه بمجرد القول، فعاملوه كبقية العقود وأغمضوا عما في ذلك من المعروف الذي لا ينبغي أن يكون مضيقًا فيه على أهله خشية إغفال الناس عنه، وهو رأي

---

(١١٣) بداية المجتهد، ٢/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١١٤) مقاصد الشريعة، ٢٠٢.

أحمد بن حنبل وأبي ثور وداود الظاهري وأبي يوسف صاحب أبي حنيفة. ورأى فريق آخر منهم إلى أنه وجب أن تكون مهلة لزوم عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من مهلة عقود المعاوضة ولزومها ولا تتحقق المهلة إلا بأحد أمرين: إما التجويز أو الإشهاد.

يرجح ابن عاشور الرأي الثاني ودليله مقصد الشريعة من التبرعات، وحاصله صدورها عن طيب نفس لا يخالجه تردد ولا تعقبه ندامة، حتى لا يجيء الضرر للمحسن من جراء إحسانه، فيحذر الناس فعل المعروف. ولا يتحقق هذا المقصد إلا إذا أخذنا برأي من رأى كون مهلة لزوم عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من عقود المعاوضة ولزومها[١١٥].

٢ ـ **الإشهاد في التبرع وتبرع المريض:** لا يكتفي بالإشهاد في نظر ابن عاشور بل لا بد من الحوز عند التبرع، ويمنع أيضًا المريض مرضًا مخوفًا من التبرع. يستدل ابن عاشور بمقصد الشارع من التبرع والمتمثل في أن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن[١١٦].

يتبين من هذا العرض للمواضع التي تم فيها استدلال ابن عاشور على الأحكام انطلاقًا من مقاصد الشريعة أنه لم يخرج في بناء هذا الاستدلال عن ضوابط التقصيد الخطابي أو الحكمي. إذا تم النظر إلى هذه الضوابط «التقصيدية» الحاصلة من استقراء الجزئيات التي تم عرضها في الفصلين السالفين يستنتج أنها تحوم حول مقصد كُلّي محدَّد، مقصد شرعي يمثّل الخيطَ الرفيع الذي ينتظم تلك الضوابط ويجمع أشتات تلك الجزئيات التشريعية. وحاصل ذلك المقصد هو أن أحكام الشريعة، اعتقادية كانت أو عملية، تصبّ كلها في مقصد تحقيق الصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني عن طريق ضبط نظام الأمّة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان.

---

(١١٥) مقاصد الشريعة، ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(١١٦) المرجع نفسه، ٢٠٩.

فالصلاح الفردي مرتهن بإصلاح الاعتقاد لدى المكلف والصلاح المجتمعي ناشئ عن إصلاح الاعتقاد ومرتبط بضبط تصرفات الناس في المعاملات، والصلاح العمراني متحقق بضبط تصرفات الجماعات الإسلامية بعضهم مع بعض على وجه يحفظ المصلحة الكلية للجامعة الإسلامية.

ويمكن تصوير كيفية حصول هذا المقصد الكلي من استقراء جزئيات الأحكام الشرعية من خلال الرسم الآتي:

أحكام الشريعة	= ضبط نظام الجماعات الإسلامية	←الصلاح العمراني.
الاعتقادية	= ضبط نظام التصرفات في الحياة الاجتماعية	←الصلاح المجتمعي.
والعملية	= ضبط نظام الاعتقاد	←الصلاح الفردي.

= : وظيفة الأحكام الشرعية.

←: غاية الوظيفة.

يتجلى من الرسم البياني أن التحقق من المقصد الكلي السالف لم يقتصر على جزئية تشريعية واحدة مثل تفسير نص شرعي واحد أو تعليل حكم محدد أو استدلال على حكم معين بل استند أمر التحقق على حكم عام يشمل كثيرًا من الجزئيات. إن جزئيات الأحكام إما أن وظيفتها هي ضبط نظام الاعتقاد بهدف تحقيق الصلاح الفردي أو هي ضبط نظام التصرفات في المعاملات المجتمعية بغاية نشدان الصلاح المجتمعي، أو هي ضبط نظام الجماعات الإسلامية بعضها مع بعض من أجل الصلاح العمراني للعالم الإسلامي. وكلها غايات تجتمع في مقصد كلي هو تحقيق الصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني.

وعليه فصياغة هذا المقصد ممثلًا في فكرة كلية أو قل في نظرية لما كانت مفهومًا عقليًا، فإنها انبنت على معطيات الجزئيات المستقرأة لأن الاستقراء فيها أداة جوهرية في الصياغة التعميمية كعملية منطقية في تشكيل النظرية. لكن قد يقال إن الدليل الاستقرائي الذي يبني النظرية لا يعطي سوى التكهن والاحتمال أو الرجحان ولهذا «تنتمي دراسة الاستدلال الاستقرائي إلى نظرية الاحتمالات، إن كل ما تستطيع الوقائع

الملاحظة أن تفعله هو أن تجعل النظرية محتملة أو مرجحة ولكنها لا تجعلها ذات يقين مطلق»[117]. وإذا تقرر ذلك فهل معناه اتصاف النظرية، كما يلخصها المقصد السالف، بالاحتمال والظن.

إن السبيل إلى رفع إشكال استعمال مصطلح النظرية في الفكر المقاصدي عند الإمام ابن عاشور هو في النظر إليه من جهة البناء المنهجي الذي اعتمده الرجل في تشكيل نظريته، تكون النظرية على هدي من ذلك محتملة للظن والاحتمال، كما هي محتملة لليقين والقطع. أما كونها قطعية فلاستنادها على الأصول الضرورية التي يسلم بها الجميع مثل قسم المعلوم من الدين ضرورة... وأما كونها ظنية واحتمالية فإن الاستقراء، وهو أحد الطرق المنهجية التي تؤسس نظرية المقاصد، لا يمكن أن تحصل تماميته لأن الباحث ولو كان من أهل الاجتهاد المطلق مهما «بالغ في الطلب فإنه يجوز أن يكون قد شذ عنه أشياء»[118].

إن الحديث عن الظنية والقطعية قد يؤدي بالمرء إلى تقييم النظرية، ولا يقتدر المرء على الشروع الفعلي في ذلك قبل عرض حاصلها وتحليل مكوناتها. لذلك تعين منهجيًا عرض ملخص للنظرية وذلك ما سيكون بحول الله موضوع الفصل الثالث من هذا الباب.

---

(١١٧) رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: ١٩٦٨م، ص ٢٠٤.

(١١٨) **المحصول** للرازي، ٢/ ٤٩٩.

الفصل الثالث

عرض النظرية

تتحصل نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور في فكرة تحقيق الصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني بضبط نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان. هيمن هذا المقصد على سائر المقاصد الأخرى الحاصلة بطرق ترتد إلى ثلاثة:

أولاً: الاستقراء وهو نوعان: إما استقراء علل أحكام شرعية متماثلة متحدة في حكمة واحدة هي مقصد الشرع مثل مقصد إبطال الغرر في المعاوضات الحاصل من استقراء علل كثيرة، وأما استقراء أدلة أحكام مشتركة في علة مقصودة للشارع.

ثانيًا: أدلة القرآن الواضحة مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ثالثًا: السنّة المتواترة أسواء أكان تواترًا معنويًا مثل قسم المعلوم من الدين ضرورة، أو كان تواترها عمليًا[١].

يُتوسل بالمقاصد الشرعية، على تفاوت مراتبها في فقه الشريعة ولما شكل كل من قسم المقاصد العامة وقسم المقاصد الخاصة عصب البناء المنهجي للنظرية، فإني قد انتهجتُ في عرض خلاصتها خطة انبنت على تقسيم الفصل إلى مبحثين هما:

---

(١) مقاصد الشريعة، ص ١٤ ـ ٢٠.

المبحث الأول: المقاصد العامة للتشريع.

المبحث الثاني: المقاصد الخاصة للتشريع في المعاملات.

المبحث الأول: المقاصد العامة للتشريع

يعرف ابن عاشور المقاصد العامة للتشريع بقوله: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٢].

يندرج ضمن التعريف جملة من العناصر التي تكون بمجموعها تصور ابن عاشور لمقاصد الشريعة، والمتمثلة في ما يأتي:

- المقصد العام من التشريع أي الغاية العامة منه.

- أوصاف الشريعة.

- المعاني الملاحظة في التشريع أي تلك الحكم المراعاة في أحكام التصرفات الشرعية.

ولما كان العنصر الأخير هو إلى قسم المقاصد الخاصة للتشريع أقرب أو مكان عرضه هو المبحث الثاني، فإن عرض المقاصد العامة انتهجت في بسطه الطريقة الآتية:

أولاً: تحديد المقاصد العامة، وهو موضوع المطلب الأول.

ثانيًا: تحديد المقصد العام من التشريع، وهو موضوع المطلب الثاني.

ثالثًا: حصر أوصاف الشريعة وهو موضوع المطلب الثالث.

---

(٢) مقاصد الشريعة، ص ٥٠.

المطلب الأول: تحديد المقاصد العامة

تمت دراسة هذا التحديد من خلال بيان ماهيتها الضابطة وبسط أنواعها. حصرت ماهيتها في أربعة شروط وهي: الثبوت أي أن يثبت معنى المقصد العام، والظهور وهو الوضوح القاطع لدابر الاختلاف في تشخيص المعنى مثل حفظ النسب كمقصد من مشروعية النكاح، والانضباط وهو أن يتوفر للمعنى حد دقيق معتبر مثل حفظ العقل كمقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار، وأخيرًا الاطراد أي أن يكون معنى المقصد غير مختلف فيه باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار مثل مقصد الملائمة في المعاشرة الزوجية الذي هو المقصد من إشتراط الإسلام والكفاءة المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء. يوكل، في حال اختلال هذا الوصف الأخير، معناه إلى أنظار أهل العلم من أجل تحديد الوصف الجدير بالاعتبار.

أما أنواع المقاصد فتتنوع إلى نوعين: الأول هو نوع المعاني الحقيقية وهي «التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملائمتها للمصلحة أومنافرتها لها. . . كإدراك كون العدل نافعًا»[٣]، والثاني هو نوع المعاني العرفية وهي المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملائمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإنسان معنى ينبغي تعامل الأمّة به.

إذا توفرت الأوصاف الأربعة السالفة تسنى للناظر تحصيل مقصد شرعي من مقاصد الشريعة العامة، لكن إذا قامت أدلة شرعية أُخرى تقدح في ذلك المعنى الذي يتضمنه هذا المقصد، فإن هذه الأدلة لا تخلو معانيها من اعتبارات، وهذه المعاني الاعتبارية تنقسم إلى قسمين: أحدهما يلحق بالنوع الأول من المعاني الحقيقية والثاني يلحق بالمعاني العرفية.

فأما الذي يلحق بالنوع الأول فهو قسم المعاني الاعتبارية، وهي

---

(٣) مقاصد الشريعة، ص ٥١.

«المعاني التي لها حقائق متميزة... ولكنها غير موجودة إلا في اعتبار العقلاء، بحيث لا مندوحة للعقل عن تعقلها لأن لها تعلقًا بالحقائق ولكن وجودها تابع لوجود الحقيقة مثل الزمان»[٤].

وأما الذي يلحق بالنوع الثاني، فهو قسم المعاني العرفية الخاصة، ومن أمثلتها: اعتبار القرشية في شرط الخليفة واعتبار الرضاع سببًا في حرمة التزوّج بالأخت... يتوجب على الفقيه سبر هذه المعاني الاعتبارية سبرًا لا يخلو مآله من نتيجتين: إما أن يغلب على ظنه إجمالاً بأنها معاني مقصودة، وإما أن يغلب على ظنه بأنها معاني مطردة مقصودة أيضًا.

يثبت الفقيه في حال النتيجة الأُولى المعاني الاعتبارية كمسائل فرعية قريبة من الأصول، وفي حال النتيجة الثانية للفقيه تأصيلها ومجاوزة مواقع ورودها، مثل اعتبار الذكورة شرطًا في الإمارة والولايات القضائية، ومثل اعتبار التبني مؤثرًا في جميع آثار البنوة الحقيقية في صدر الإسلام.

وقد تحتف في بعض أنواع التشريعات أوهام وتخيلات[٥]، فيتحتم على الفقيه تطواف النظر فيها من أجل إزاحتها حتى يدرك مناطها الحقيقي، لكن إذا أعمل جهده ولم يجد أمامه إلا هذه المعاني الوهمية فيتخير في شأنها بين موقفين: موقف المبقي على تعبديتها كقسم لا يصلح أن يكون معناه مقصدًا شرعيًا معقول المعنى، أو موقف الباحث عن علتها ومقصدها المعقول المعنى. ولئن لم تصلح هذه الأوهام والتخيلات مناطًا تُناط في ضوئها الأحكام الشرعية، فإن الفقيه يستعين بها في تحقيق مقاصد الشريعة، فتكون طريقًا للدعوة والموعظة ترغيبًا وترهيبًا كقوله تعالى:

---

(٤) مقاصد الشريعة، ص ٥٣ وأصول النظام الاجتماعي، ص ٢٩.

(٥) الوهم هو المعنى المخترع من الوهم نفسه كإدراك أن في الميت معنى يوجب الخوف منه أو النفور منه عند الخلوة فهذا الإدراك مركّب من الفعل والانفعال، فالذهن يفعل الاختراع ثم يدركه.

وأما التخيل فهو المعنى الذي تخترعه قوة الخيال بمعونة الوهم كتمثيل صنف من الحوت بأنه خنزير بحري.

مقاصد الشريعة، ص ٥٣ وأصول النظام الاجتماعي، ص ٢٩ ـ ٣٠.

﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢].

المطلب الثاني: المقصد العام من التشريع *

تتغيا كل المقاصد الشرعية العامة مقصدًا أساسيًا، وهو «حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان»[٦]. والحفظ في هذا المقصد بقدر ما يشمل العقيدة والأعمال يشمل أيضًا أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، لأن الإصلاح المنوه به هو «صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية. فالصلاح الفردي... رأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير... وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي... ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس... وهذا هو علم المعاملات... وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع ورعي المصالح الكلية الإسلامية وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها»[٧].

والمصلحة في اصطلاح ابن عاشور «وصف للفعل الذي يحصل به الصلاح أي النفع دائمًا أو غالبًا للجمهور أو الآحاد»[٨]. يتضمن التعريف محترزات ستة هي:

أ ـ إن المصلحة وصف للفعل ينضبط حده بخمسة أمور: كون النفع أو الضرر محققًا مطردًا، كون النفع أو الضرر غالبًا واضحًا تنساق عقول العقلاء إليه، كون الاجتزاء عن النفع بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد منعدمًا، كون كل من النفع أو الضر مع مساواته لضده معضودًا بمرجع من جنسه، وكون أحدهما أي النفع أو الضر منضبطًا متحققًا والآخر مضطربًا.

---

(٦) مقاصد الشريعة، ص ٦٥.

(٧) التحرير والتنوير، ١/ ٣٨.

(٨) مقاصد الشريعة، ص ٦٧.

ب ـ الصلاح أو النفع وضده الفساد، ومعناه «إتلاف ما هو نافع للناس نفعًا محضًا أو راجحًا. . . وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد».

ج ـ الدوام، أي المصلحة الخالصة التي تصلح للطرد.

د ـ الغالب: ويعني به ابن عاشور المصلحة التي ترجح على غيرها في غالب الأحوال أو مجملها.

وأما كل من المحترز الخامس ـ وهو الجمهور ـ، والمحترز السادس وهو الآحاد فيعني بهما أن المصلحة إما أن تكون كلية أو تكون جزئية[٩]. فالأولى هي المتضمنة صلاح أو نفع الأُمّة أو جمهورها مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق، وأما الثانية فهي المتضمنة نفعًا لآحاد الناس، مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه.

إن هذا المعنى للمصلحة هو الذي ثبت طلب الشريعة له من خلال مظاهر ثلاثة:

ـ **مظهر تقسيم المصلحة من حيث طلب الشارع**: تنقسم من هذه الوجهة إلى مصلحة ليس فيها حظ ظاهر للناس، تعرض لها الشارع فأوجب البعض منها وجوب كفايات، والبعض الآخر وجوب أعيان، وإلى مصلحة فيها حظ جِبِلّي لهم لم يتعرض لها الشارع بالطلب واكتفى بإزالة عوائق تحصيلها. ويلحق بهذا القسم أنواع من المصلحة ضابطها: «ما يغشى الجبلة من العوائد والتعاليم الفاسدة التي تحجب الجبلة عن التأثير مثل من يصاب برعونة ترك الطعام»[١٠]. عالجت الشريعة هذه الأنواع من المصلحة بوسيلتين: وسيلة التربية والموعظة إن كان المتضرر بها نفس صاحبها، ووسيلة العقوبة إن امتد ضررها إلى الغير، مثل من يدعو الناس إلى اتباعه في مثل هذه الرعونات.

---

(٩) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(١٠) مقاصد الشريعة، ص ٧٥.

ـ مظهر طلب الشريعة للمصلحة: ويتمثل في أن لاحق لأحدٍ في إسقاط حقه في قسم المصالح التي ليس فيها حظ ظاهر للناس لأن حقه فيها ثابت مع حق غيره. أما قسم المصلحة التي فيها حظ جِبِلّي للناس فيميز فيها ابن عاشور بين نوعين من الحقوق: الحقوق الذاتية للمكلف على غيره والتي توكل إلى اختيار كل أحد فله أن يسقطها أو لا يسقطها. لكن لا بد أن يكون الإسقاط لغرض صحيح، أما إن كان الإسقاط مخلاً بالداعي الجبلي فيتحول هذا العمل إلى سفه يمنع القائم به من التصرف.

أما النوع الثاني من الحقوق، وهي الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره، فيصح التصرف فيها بالإسقاط مثل الهبات والعفو عن الجنايات دون القتل، لكن إذا كان منشأ الإسقاط اختلال الداعي الجبلي سمي التصرف سفهًا.

ـ مظهر تعارض المصالح: ويتمثل هذا المظهر في تعارض المصالح والوسائل التي اعتمدها الشارع في طلبه للمصلحة فيه ما يأتي:

ـ ما يترتب على إحدى المصلحتين مثل تقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال.

ـ تقديم ما حض الشارع على طلبه على ما طلبه طلبًا غير محثوث.

ـ ترجيح إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بإرسال اجتلاب صاحب المصلحة إياها.

لكن إذا أعمل المجتهد الجهد في تحصيل وسيلة من وسائل الترجيح بين المصالح المتعارضة فلم يحصل عليها، يُلجأ إلى التخيير.

والحاصل من هذه المظاهر الثلاثة أن التشريع كله جلب للمصلحة ودرء للمفسدة، وهو مقصد قمين بـ«حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك»[١١]. لكن المصلحة تتفاوت من جهتين: جهة قوة أو ضعف آثارها في صلاح أحوال الأمّة والجماعة،

(١١) مقاصد الشريعة، ص ٧٩.

وجهة العوارض الطارئة أو الحافة بها، لذلك تعين النظر في المصلحة المقصودة شرعًا. أوصل ابن عاشور المصلحة المقصودة في الشرع إلى أربعة أنواع: نوع باعتبار آثارها في قوام أمر الأمّة، ونوع باعتبار تعلّقها بعموم الأمّة أو جماعاتها أو أفرادها، ونوع باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمّة أو أفرادها، ونوع باعتبار حصولها من الأفعال بالقصد أو حصولها بالمآل.

أولاً: المصلحة باعتبار آثارها في قوام الأمّة

تنقسم المصلحة بهذا الاعتبار إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. أما المصلحة الضرورية فهي «التي تكون الأمّة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وبحيث إذا انخرمت تؤول حالة الإنسان إلى فساد وتلاش. اختلال نظام الأمّة... أعني به أن تصير أحوال الأمّة شبيهة بأحوال الأنعام»(١٢). وترجع هذه المصلحة إلى ما يقيم النظام الأصلي لنوع الإنسان وذلك هو الكليات الخمس ومكملاتها(١٣). وتتمثل هذه الكليات في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب. وحفظ هذه الكليات معناه «حفظها بالنسبة لآحاد الأمّة وبالنسبة لعموم الأمّة بالأولى»(١٤). يصبح، تمشيًا مع هذا المعنى، معنى حفظ المصالح الضرورية كالآتي:

١ ـ **حفظ الدين**: معناه هو حفظ دين كل أحد من المسلمين من كل ما يُفسد اعتقاده وعمله، وحفظ دين عموم الأمّة برفع كل ما من شأنه انتقاض أصول الدين القطعية، وتقوم وسائل الحفظ على إبقاء طرق تلقي الدين من الأمّة حاضرها وآتيها.

٢ ـ **حفظ النفس**: ومعناه حفظ أرواح الناس من التلف أفرادًا

(١٢) مقاصد الشريعة، ص ٨٠.

(١٣) حاشية التوضيح، ٢/ ١٦١.

(١٤) مقاصد الشريعة، ص ٨٢.

وجماعات أي حفظها من التلف قبل الوقوع مثل مقاومة الأمراض السارية.

٣ ـ حفظ العقل: ومعناه حفظه من أن يدخل عليه خلل، لأن اختلال العقول يؤدي إلى عدم انضباط تصرف أصحابها مثل منع الشخص من السكر، ومنع الأمّة من تفشي السكر والمفسدات بين أفرادها.

٤ ـ حفظ المال: ومعناه: «حفظ أموال الأُمّة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمّة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض»(١٥).

٥ ـ حفظ النسب أو النسل: ومعناه حفظ النسل من التعطيل، مثل حفظ ذكور الأُمّة من الاختصاء ومن ترك مباشرة النساء، ومثل حفظ إناث الأُمّة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة.

اعتبرت هذه الكليات في كل الملل، والخلاف الحاصل بينهم فيها منحصر في وسائل تحقيقها، فإذا كانت الملل الماضية تشدد العقوبات في إقامتها، فإن الشرع الإسلامي اعتاض عن هذا التشديد بسد ذرائع خرمها، وذلك أقطع للجرائم وأصلح للناس وأنسب بالحالة التي بلغ إليها البشر وقت تشريع الإسلام(١٦).

وأما المصلحة الحاجية فهي ما تحتاجه الأُمّة من أجل انتظام أمورها على وجه حسن، وإذا افتقدت هذه المصلحة لا يفسد نظام الحياة ولكنه يكون على حالة غير منتظمة(١٧).

ومن أمثلة المصلحة الحاجية حفظ العرض(١٨)، وحفظ النسل بمعنى

---

(١٥) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(١٦) حاشية التوضيح، ٢/ ١٦١.

(١٧) مقاصد الشريعة، ص ٨٤ و١٦٤ و١٧٢ ـ ١٧٣، وحاشية التوضيح، ٢/ ١٦١.

(١٨) لكن يلاحظ في التحرير والتنوير أن ابن عاشور يؤكد أن حاصل مقصد تحريم الأمهات آيل إلى مراعاة «قاعدة المروءة التابعة لكلّية حفظ العرض من قسم المناسب الضروري»، ٤/ ٢٩٦.

حفظ انتساب النسل إلى أصله[19]، وقسم المباح في المعاملات وبعض أحكام النكاح مثل وجوب اشتراط الولي والشهود والشهرة، وبعض أحكام البيوع مثل بيوع الآجال المحظورة لأجل سد الذريعة وتحريم الربا وأخذ الأجر على الضمان وأخذ الأجر على الشفاعة وسد ذرائع الفساد بإقامة القضاء والشرطة، ومثل ضبط الأشهر[20] ومثل تحريم الأخوات من الرضاع[21].

أما المصلحة التحسينية فهي التي يحصل بها كمال حال الأُمّة في نظامها، وهذه المصلحة هي سبب من الأسباب المحفزة والمرغبة للأمم الأخرى في الاندماج في الأمّة الإسلامية أو في التقرب منها. وضابطها مكارم الأخلاق واعتبار المروءات والآداب التي لا تعارض أصول الشريعة[22].

ثانيًا: المصلحة باعتبار تعلّقها بعموم الأُمّة أو جماعاتها أو أفرادها

تنقسم المصلحة بحسب هذا الاعتبار إلى قسمين:

١ ـ قسم المصلحة الكلية: والمراد بالكلية ما كان عائدًا على عموم الأُمّة عودًا متماثلاً، وما كان عائدًا على جماعة عظيمة من الأُمّة كأهل مصر. ومن أمثلة هذه المصالح حفظ الجماعة من التفرق، والمصلحة والمفسدة العائدة على الجماعات العظيمة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات. . .

٢ ـ قسم المصلحة الجزئية: وهي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة وهي أنواع تكفلت بحفظها أحكام المعاملات[23].

---

(١٩) مقاصد الشريعة، ص ٨٤.
(٢٠) التحرير والتنوير، ١٠/ ١٨٢، ومقاصد الشريعة، ص ٨٥.
(٢١) التحرير والتنوير، ٤/ ١٩٨.
(٢٢) مقاصد الشريعة، ص ٨٥.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

ثالثًا: المصلحة باعتبار تحقق الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحف بها

وتنقسم بحسب هذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١ - قسم المصلحة القطعية التي إما أن ينص عليها نص قطعي أن يشهد لها الاستقراء أو يدل العقل على أن في تحصيلها صلاحًا عظيمًا أو في حصول ضدها ضررًا عظيمًا، مثل قتال مانعي الزكاة زمن أبي بكر.

٢ - قسم المصلحة الظنية التي إما أن يقتضي العقل ظنيتها مثل كلاب الحراسة في دور الحضر في زمن الخوف، وإما أن يدل عليها دليل ظني مثل قوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يقضي القاضي وهو غضبان»**(٢٤).

٣ - قسم المصلحة الوهمية: وهي التي يتخيل فيها الصلاح والخير، إلا أنه بعد التأمل يتحول الصلاح إلى الفساد والخير إلى الشر، مثل تناول المخدرات، فقد تلائم بعض النفوس لكنها غير صالحة لهم.

رابعًا: المصلحة باعتبار حصولها من الأفعال بالقصد أو حصولها بالمآل

يعد هذا النوع منشأ تطلّعات وتفطنات ومظاهر، أما التطلعات فهي الحيل والذرائع، وأما التفطنات فهي العلل وضدها، وأما المظاهر فهي الأمور التي تميزت بها شريعة الإسلام وخاصة العموم والدوام(٢٥).

المطلب الثالث: أوصاف الشريعة

يمكن رد جميع أوصاف المقاصد الشرعية عند ابن عاشور إلى أربعة

---

(٢٤) رواه البخاري في كتاب الأحكام وأحمد في المسند، صحيح الترمذي كتاب الأحكام، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان، صحيح الترمذي شرح الإمام أبو بكر بن العربي: مطبعة الصاوي، الطبعة الأولى، ١٩٣٤م، ١٠/٢٥٢.

(٢٥) مقاصد الشريعة، ص ٩١.

أوصاف جوهرية هي: الفطرة، أولوية المعاني على الألفاظ عند النظر في الأحكام، نفوذ التشريع واحترامه، وقوة النظام واطمئنان البال كمقصدين من نظام الأمّة.

أولاً: توجيه الفطرة لمقاصد الشريعة

السماحة، انتفاء النكاية، التقرير والتغيير التشريعيّان، المساواة، الحرية، ترتد كل هذه المقاصد إلى الفطرة، فالتشريع الإسلامي لما كان متصلاً بها أصبح هو ذاته موازيًا لها.

يقتضي نظام الفطرة النفور من الشدة وذلك هو السماحة الضامنة لوصف العموم والدوام، ومعناها «سهولة المعاملة في اعتدال»(٢٦)، أو «السهولة المحمودة فيما اعتاد الناس التشديد فيه»(٢٧). يعتمد وصف السماحة كأصل في إجراء المصالح التكميلية والتحسينية، مثل نشر العلم وإيجاد الملاجئ والمنتزهات ومواضع الاستجمام والإسعافات العدلية والصحية. . .(٢٨).

ويتفرع عن هذا الوصف مقصد انتفاء النكاية عن الشريعة ومعناه أن الشرع إذا رخص وسهل في الأحكام فمراعاة للسماحة المتمشية مع الفطرة، وإذا شدد فيها فتبصرًا بمقصد الصلاح وتلك دلالة على الخاصية العملية لهذه الشريعة، لأن الأساسي فيها هو تحصيل مقاصدها بانتهاج مسالك التيسير والرفق(٢٩).

ويراعى في تحصيل هذه المقاصد مقامان: مقام يغير فاسد الأحوال إما بنقلها إلى شدة مراعاة للصلاح، وإما بنقلها إلى تخفيف إبطالاً للغلو. ومقام يقرر صالح الأحوال يحتاج فيه إلى أمرين: دفع أوهام من يعتبر

---

(٢٦) مقاصد الشريعة، ص ٦١.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٦٢، والتحرير والتنوير، ٢٢/ ٧١.

(٢٨) أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٢٣.

(٢٩) مقاصد الشريعة، ص ١٠٥.

صدور الصالحات من أهل الفساد مفاسد، والأمر الثاني يحتاج فيه إلى حكم الإباحة إبطالاً لتشدد المتشددين، ويستثنى من هذه الأحوال ما دل العقل على إلحاقها بأصول لها حكم غير الإباحة، وهي دلالة القياس[٣٠].

يشكل كل من أصل الخلقة الإنسانية وأصل تساوق الشريعة مع الفطرة أساسًا لوصف المساواة. فبالأصل الأول يتساوى الخلق في عموم الخطاب الشرعي وفي الحقوق المتمثلة في الكليات الخمس، وبالأصل الثاني يتغير التساوي والتفاوت بينهم، ويوكل تحقيق مناط الأصل الأخير «إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسة الإسلام لا تشريعه»[٣١].

ويلزم عن الأساس الفطري للمساواة مقصد الحرية، وبيان ذلك أن للحرية معنيين: أحدهما تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفًا غير متوقف على رضا الغير، وضد هذا المعنى يتمثل في العبودية، والثاني هو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه دون معارضة، ويقابل هذا المعنى الضرب على اليد أو اعتقال التصرف.

يلزم كل من المعنى الأول والثاني عن المساواة التي تلزم هي الأُخرى عن الفطرة، فإذا كانت الأخيرة نظامًا يقرر تساوي الأفراد في الحقوق فإن ذلك التساوي يتفرع عنه تساوي الأفراد في حقوق تصرفاتهم، وهذا هو معنى الحرية، إنها «استواء أفراد الأمّة في تصرفهم في أنفسهم»[٣٢].

وإذا كان المعنى الأول قد مَكّنَ له الشرع بإبطال أسباب الاسترقاق دون الرق[٣٣] وبتكثير أسباب رفعه وبتعديل تصرف المالكين في عبيدهم فإن جماع المعنى الثاني كون الداخلين تحت حكومة الإسلام متصرفين في أحوالهم، لا مكنة لأحد أن يحملهم على غيرها.

تنقسم الحرية بحسب المعنى الثاني إلى ثلاثة أنواع: حرية اعتقاد

---

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٣١) مقاصد الشريعة، ص ١٠٠، وأصول النظام الاجتماعي، ص ١٤٤.

(٣٢) مقاصد الشريعة، ص ١٣٩.

(٣٣) التحرير والتنوير، ١٥٨/٥.

وحرية أقوال وحرية أعمال[٣٤].

حاصل القول أن الفطرة باعتبارها نظامًا، بقدر ما يحدد السماحة وانتفاء النكاية عن الشريعة يؤصل لنظام الحقوق سواء تلك التي يتساوى الخلق فيها لكونهم أحرارًا في خلقتهم أو تلك التي يتفاوتون فيها بحسب فطرتهم. تشكل الفطرة بهذا التوجيه أحد المكونات الأساسية في نظرية المقاصد عند ابن عاشور[٣٥].

ثانيًا: أولوية المعاني على الألفاظ عند النظر في الأحكام

إن معظم معاني أحكام الشريعة، وخاصة أحكام المعاملات، معاني مضبوطة تجنب الشارع فيها التفريع، فجاءت بصيغة عامة. ولهذا كان من اللازم على الفقيه أن ينتبه إلى أن أحكام الشريعة أناطها المشرع بالمعاني المحددة حتى يقيم القياس عليها.

ينظر الفقيه في ضوء هذا الوصف الجوهري في كل من «الأسماء الموضوعة أصالة أيام التشريع» و«الأشكال المنظور إليها» عنده، لأن من شأن هذا النظر أن يوصله إلى معرفة الحالة التي لاحظها الشارع في تشريعه، ومن ثم يضبط المعنى الذي راعاه[٣٦]. وإذا نظرنا إلى أحكام الشريعة من خلال هذه الجهة تبين أنها تتجنب التفريع وقت التشريع، وصاغ الشارع معظمها على شكل عمومات وكليات، فجاءت أوصافها أو معانيها مضبوطة، معينة الفقيه على القياس.

أما كونها تجنبت التفريع وخاصة في المعاملات فظاهر من الاستقراء، وإذا جاء من تفريع فإنما يتعلق بالعبادات لانبنائها على مقاصد قارة، في حين صاغ الشارع أحكام المعاملات اعتمادًا على مسلك كلي يراعي التيسير

---

(٣٤) مقاصد الشريعة، ص ١٤٣ و١٤٦، وأصول النظام الاجتماعي، ص ١٧١ ـ ١٧٢ و١٧٤.

(٣٥) ص ٢٧٣ ـ ٢٨٤ من هذا البحث.

(٣٦) مقاصد الشريعة، ص ١١١ ـ ١١٢.

ورفع الحرج[٣٧]، أو قل يراعي مقتضيات الفطرة لأن استواء البشر في أصلها يلزم عنه استواؤهم في الدعوة والتشريع الفطري[٣٨]. وحاصل منشأ العموم، فضلاً عن ورود النصوص بصيغة كلية وتساوقه مع الفطرة، هو انبناء أحكام الشريعة على الحكم والعلل العقلية التي لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد[٣٩].

إن هذا العموم يجعل من الشريعة شريعة صالحة لكل زمان ومكان، وتتصور الصلوحية عند ابن عاشور بكيفيتين متآيلتين، يجمعهما قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]:

ـ الكيفية الأولى: قابلية كليات الشرع للتنزيل على مختلف الأحوال دون مشقة ولا عسر.

ـ الكيفية الثانية: قابلية أحكام الشرع لإعادة تشكيل مختلف الأحوال والعصور والأمم دون حرج ولا عسر.

ينبني إذن عموم الشريعة على اعتبارها كليات ومعاني معقولة، يمكن هذا المعنى للعموم من التمييز في أحكامها بين الجزئيات التي راعىٰ الشارع فيها عوائد المجتمع العربي المقارن لنزول التشريع، وبين الكليات، الأولى غير عامة والثانية صالحة العموم فيُقاس عليها. جاءت الكليات منضبطة بوسائل أوصلها ابن عاشور إلى ستة[٤٠].

إن هذا المعنى العام والكلي الذي صيغت به أحكام الشريعة جعلها قابلة للقياس باعتبارات ثلاثة: اعتبار العلل إذا كانت أوصاف فرعية قريبة مثل الإسكار في تحريم الخمر، واعتبار الكليات إذا كانت أوصافها مقاصد قريبة مثل مقصد حفظ العقل، واعتبار الكليات العالية إذا كانت أوصافها

---

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٤٨.
(٣٨) أصول النظام الاجتماعي، ص ٩٦.
(٣٩) مقاصد الشريعة، ص ٩٣ ـ ٩٦.
(٤٠) مقاصد الشريعة، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

مقاصد عالية مثل المصلحة والمفسدة[41].

ثالثًا: تنفيذ التشريع واحترامه

إن وسائل الشبريعة في تنفيذ هذا المقصد أو بلغة ابن عاشور «في تحصيله» تنحصر في مسلكين: يتمثل الأول في الترهيب والموعظة، ويتمثل الثاني في التيسير والرحمة. وتتحدد أبرز مظاهر المسلك الأول في انتهاج الشريعة جملة من الوسائل: تحريم التحيل وسد ذرائع الفساد وفتح ذرائع الصلاح والتمكين للوازع السلطاني. أما أبرز مظاهر المسلك الثاني فتنحصر في: تساوق أحكام الشريعة مع التيسير، ونقل الحكم من الصعوبة إلى السهولة، وعدم ترك الشرع عذرًا للمكلف في ترك العمل به[42].

١ ـ مظاهر مسلك الترهيب والموعظة:

١ ـ ١ ـ **التحيل**: وتعريفه شرعًا «هو ما كان فيه المنع شرعيًا والمانع الشارع»[43]، وهو باطل لتفويته مقصد الشارع، ويقسم من جهة هذا التفويت أو عدمه إلى خمسة أنواع:

ـ تحيل مفيت لكل المقصد الشرعي ولا يعوضه بمقصد آخر كأن يوجد المكلف مانعًا يمنع ترتب أمر شرعي، مثل من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم لئلا يعطي زكاته ثم استرجعه من الموهوب له من الغد.

ـ تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، مثل أن تعرض المرأة المبتوتة نفسها للخطبة رغبة في التزوّج مضمرة أنها بعد البناء تخالع الزوج أو تغضبه، فيطلقها لتحل للذي بتها، وهو تحيل جائز على الجملة لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوت مقصدًا إلا وقد حصل مقصدًا آخر.

---

(٤١) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٤٢) مقاصد الشريعة، ص ١٣٢.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ١١٥.

ـ تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمرًا آخر مشروعًا هو أخف عليه من المنتقل منه، مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين. . .

ـ تحيل في أعمال لا تشتمل معاني مقصودة شرعًا، وفي التحيل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشرع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير كمن حلف أن لا يدخل الدار فإن البر في يمينه هو الحكم، والمقصد لهذا البر هو تعظيم اسم الله، لكن إذا ثقل عليه البر فتحيل للخروج من عهدته بوجه يشبه البر فقد حصل مقصود الشارع من تهيب اسم الله تعالى.

ـ تحيل لا ينافي مقصد الشرع إلا أن فيه إضاعة حق لآخر أو يتضمن مفسدة ما، مثل التحيل على تطويل عدة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في الإسلام(٤٤).

١ ـ ٢ ـ سد الذرائع: يباين الشرع الإسلامي بهذا المظهر سائر الشرائع(٤٥)، ومعناه «إبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر وهي في ذاتها لا مفسدة فيها»(٤٦).

ويحصل اعتبار الشرع لسد الذرائع عند حصول غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل. والعمدة عند النظر في هذا المظهر هو استيعاب موجب الاعتداد الذي يتمثل في التوازن بين ما في الفعل الذي هو ذريعة من المصلحة وما في مآله من المفسدة. وتنقسم الذريعة إلى قسمين: قسم لا يفارق كونه ذريعة إلى فساد، وهذا من أصول التشريع مثل تحريم الخمر، والقسم الثاني كان بعضه سببًا لأحكام منصوصة مثل منع بيع الطعام قبل قبضه، وأما البعض الآخر فلم يحدث موجبه في زمان الرسول ﷺ فاختلفت أنظار الفقهاء فيه.

---

(٤٤) مقاصد الشريعة، ص ١١٦ ـ ١٢٠.

(٤٥) التحرير والتنوير، ٢٥/ ٥٠ وحاشية التوضيح، ٢/ ١٦١.

(٤٦) مقاصد الشريعة، ص ١٢٢.

والشريعة، كما سدت ذرائع الفساد، فتحت ذرائع الصلاح بأن جعلت لها حكم الوجوب وإن اقتضت صورتُها المنع أو الإباحة(٤٧).

يوكل النظر الذرائعي في حالتي السد والفتح إلى أنظار أهل الاجتهاد، فيراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارض الفساد ليمنعوه، حتى إذا ارتفع أرجعوا الفعل إلى حكمه الذاتي له(٤٨).

١ ـ ٣ ـ التمكين للوازع السلطاني: اعتمدت الشريعة في تنفيذ مقاصدها أنواعًا من الوازع: الوازع الجِبِلّي والوازع الديني والوازع السلطاني(٤٩).

٢ ـ مظاهر مسلك التيسير والرحمة:

وتتمثل هذه المظاهر في ثلاثة:

٢ ـ ١ ـ إنبناء أحكام الشريعة على التيسير اعتبارًا لغالب الأحوال الإنسانية.

٢ ـ ٢ ـ نقل الشريعة الحكم من الصعوبة إلى السهولة فيما يعرض للأمّة من أحوال.

٢ ـ ٣ ـ عدم تركها للمخاطبين عذرًا في التقصير في العمل بها لانبناء أحكامها على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد(٥٠).

رابعًا: قوة النظام واطمئنان البال هما المقصد الشرعي من نظام الأمّة

يتوقف تحقيق هذا الوصف الجوهري، الذي ظهر به الشرع الإسلامي بعد الفتح(٥١) على وسيلتين: الأولى ممثلة في الاجتهاد، والثانية ممثلة في الرخصة.

---

(٤٧) التحرير والتنوير، ٧/ ٤٣٢، ومقاصد الشريعة، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

(٤٨) مقاصد الشريعة، ص ١٤٨.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

(٥١) التحرير والتنوير، ٦/ ١٠٤.

١ ـ **الاجتهاد**: ليس الاجتهاد «إلا الاعتبار في أدلة الشريعة وبذل الجهد في استجلاء مراد»[٥٢] الشارع منها، ولا يقتحمه إلا أهل النظر السديد في فقه الشريعة المتمكنين من معرفة مقاصدها، المخبرين مواضع الحاجة في الأمة، والقادرين على الاستدلال والاستنباط من أدلتها. إن المقصد الأساسي للاجتهاد هو الإبقاء على عظمة الأمة في قوتها ورهبة جانبها، ولهذا كانت فرضيته على الكفاية وتأثم الأمة بإضاعته مع توفر الاستطاعة ومكنة الأسباب.

٢ ـ **الرخصة**: كما تعتري الأفراد في خصوص أحوالهم مشقات تقضي بتغيير الحكم من العزيمة إلى الرخصة، فإن مجموع الأمة قد تعتريه أيضًا مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة. ينتهي المتأمل فيها إلى أنها راجعة إلى عروض المشقة والضرورة، وهذه خاصة وعامة. أما العامة فقد تكون مطردة وقد تكون مؤقتة، والخاصة تكون مؤقتة فقط.

أما الضرورة العامة المطردة فهي التي كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات المستثناة من أصول كان شأنها المنع مثل السلم والمغارسة والمساقاة.

وأما الضرورة العامة المؤقتة فكأن «يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها تستدعي الإقدام على الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي من سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحو ذلك... وليست أمثلة هذا النوع من الرخصة بكثيرة فمنها الكراء المؤبد الذي أجازته فتوى علماء الأندلس... في أرض الوقف حين زهد الناس في كرائها للزرع لما تحتاجه الأرض من قوة الخدمة ووفرة المصاريف بطول تبويرها... وقد يطرأ من الضرورات ما هو أشد من ذلك فالواجب رعيه وإعطاؤه ما يناسبه من الأحكام»[٥٣].

أما الضرورة الخاصة المؤقتة فهي التي جاءت بها نصوص القرآن والسنة مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

---

(٥٢) مقاصد الشريعة، ص ١٥٠.

(٥٣) مقاصد الشريعة، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

المبحث الثاني: المقاصد الخاصة للتشريع في المعاملات

يعرفها ابن عاشور فيقول: «المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات... هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»(٥٤). لكن إذا كان لهذه الأحكام مقاصدها الخاصة، فإن اعتبارها الشرعي يتفاوت بحسب كون مناطها مقصدًا أو وسيلة. فما كان من مناطات هذه الأحكام في رتبة المقصد فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعًا ورفعًا، أما ما كان منها في رتبة الوسيلة فهو تابع لحالة غيره(٥٥).

هذا وجه من النظر إلى أحكام المعاملات التشريعية في توجهها إلى مرتبتين: مرتبة المقاصد ومرتبة الوسائل. وقد ترتب على ذلك تقسيم المبحث إلى مطلبين: يتناول الأول مرتبة المقاصد، ويعرض الثاني لمرتبة الوسائل.

المطلب الأول: مرتبة المقاصد

تتحدد هذه المرتبة في «الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً». وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع ومقاصد للناس في تصرفاتهم(٥٦).

مضى في تمهيد المبحث تعريف قسم مقاصد الشرع(٥٧)، وأما مقاصد

(٥٤) مقاصد الشريعة، ص ١٥٤.
(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٥٢.
(٥٦) المرجع نفسه، ص ١٥٤.
(٥٧) ص ٢٢٦ من هذا البحث.

الناس في تصرفاتهم فهي «المعاني التي لأجلها تعاقدوا وتعاطوا وتغارموا وتقاضوا وتصالحوا. وهي قسمان: قسم هو أعلاها وهو أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورهم، لما وجدوها ملائمة لانتظام حياتهم الاجتماعية، مثل البيع والإجارة والعارية، وما كان من أحكام تلك الأنواع مقصودًا بها لذاته لكونه قوام ماهيتها... وقسم هو دون ذلك، وهو الذي يقصده فريق من الناس أو آحاد منهم في تصرفاتهم لملائمة خاصة بأحوال، مثل العمرى والعرية»(٥٨).

إن هذه المقاصد سواء أكانت مقاصد للشرع أو مقاصد للناس بعضها يدعى بحق الله، وبعضها الآخر يدعى بحق العبد، وبعضها الثالث يقترن فيه حق الله وحق العبد.

أولاً: حقوق الله

ويراد بها الحقوق «التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، والتي تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم أو بمجموعهم من أن تتسبب في انخرام تلك المقاصد، وتحفظ حق كل من يظن به الضعف عن حماية حقه، مثل حق بيت المال والقاصر وحضانة الصغيْر الذي لا حاضن له»(٥٩) إن هذه الحقوق، بسبب ما فيها من تحصيل النفع العام أو الغالب، نسبت إلى الله تعالى ولاحق لأحدٍ في إسقاطها.

ثانيًا: حقوق العباد

هي «التصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أو يدفعون بها عنهم ما ينافرها دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص أو جلب مصلحة له أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره»(٦٠).

---

(٥٨) مقاصد الشريعة، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٥٥.
(٦٠) مقاصد الشريعة، ص ١٥٥.

تمثل هذه التصرفات الكيفيات التي ينتفع بها الخلق بما هو موجود في الأرض، لكن لما كان الموجود غير مستوفٍ لكل رغائب الناس في أحوالهم وأزمانهم أحتيج إلى تعيين حقوقهم في الانتفاع تعينًا يؤدي إلى رفع أسباب التوائب والتغالب، وإقامة المصالح العامة والخاصة ودرء الفاسد منها.

ولا يخلو جماع أصول تعيين الحقوق من أحد أمرين: إما التكوين، ومعناه أن يكون أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه وقرن بينهما، وإما الترجيح، ومعناه إظهار أولوية جانب على آخر في حق صالح لجانبين فأكثر. وتثبت الأولوية بطرق مرتبة على الشكل الآتي:

أ ـ حجة العقل الشاهد بالرجحان أو الحجة المقبولة بين الناس.

ب ـ مرجحات اصطلاحية وضعية مثل السبق وكبر السن. . .

ج ـ القرعة أو قسمة الشيء بين المتعددين[٦١].

وترتب حقوق العباد المتنوعة إلى مراتب تسع، رتبها ابن عاشور بحسب قوة موجب الاستحقاق فيها لمستحقيها، وهي كما يأتي:

١ ـ الحق الأصلي المستحق بالتكوين والجِبِلّة وهو حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره وحقه فيما تولد عنه مثل حق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقًّا، وحقه أيضًا في كل ما تولد من شيء ثبت فيه حق معتبر مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها.

٢ ـ الحق الذي تواضع عليه نظام الجماعة أو الشريعة، مثل حق الأب في أولاده الذين جعلهم الشرع بسبب الاختصاص أولادًا، واعتبرهم نسلاً منه.

٣ ـ الحق الذي يفضل فيه أحد الجانبين على الآخر بالجهد والاجتهاد والمبادرة، مثل الاحتطاب والصيد.

---

(٦١) المرجع نفسه، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

٤ ـ الحق الذي ينال بالقوة والغلبة، مثل القتال على الأرض.

٥ ـ الحق الذي لم يصاحبه إعمال جهد في تحصيله، مثل مقاعد الأسواق للباعة أي أصحاب الدكاكين.

٦ ـ الحق الذي ينال بمرجح لتعذر تمكين الجميع من الانتفاع بالشيء المستحق، مثل جعل حضانة الأولاد حقًا للأم دون الأب إذا حصل الفراق بين الزوجين. فكل من الزوج والزوجة عُدّا صاحبي حق أثناء اجتماعهما، لكن لما حصل الفراق تعذر قيامهما بحق الأولاد، فرُجح جانب الأم.

٧ ـ الحق الذي ينال ببذل عوض لصاحبه، وهو أوسع المراتب وأشهرها في تحصيل الحقوق في نظام الحضارة الإنسانية.

٨ ـ الحق الذي ينال بعد انقراض مستحقه، وصاحبه هو الوارث الأقرب من مستحقه.

٩ ـ الحق الذي ينال بالبخت والمصادفة دون عمل أو سعي.

قد يكون في هذه المراتب التسع صاحب الحق واحدًا، وقد يكون متعددًا محصورًا مثل الشركاء في الاشقاص في دار أو أرض، وقد يكون متعددًا غير محصور، وذلك في حقوق أصحاب الأوصاف، كالجيش والفقراء وطلبة العلم فيما جعل لهم. كما إذا تبين في هذه المراتب عدم أهلية أحدهم لحق من الحقوق فإن من مقتضيات مقصد الشرع سلب الحق منه، مثل سلب حق التصرف في المال عن المعتوه، وأخيرًا لا ينتزع الحق من مستحقيه إلا لضرورة تقيم مصلحة عامة مثل أخذ أرض للحمى(٦٢).

حاصل غرض تعيين الحقوق أنه بقدر ما ينورها في نفوس الحكام، يقررها في نفوس المتحاكمين، وبهذا كان هذا الغرض معينًا على تحقيق مقصد الشارع من التعيين، والمتمثل في رفع أسباب التواثب والتغالب(٦٣).

---

(٦٢) مقاصد الشريعة، ص ١٦٠ ـ ١٦٤.

(٦٣) المرجع نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

ثالثًا: اقتران حقوق الله وحقوق العباد

من أمثلة الاقتران: القصاص والقذف والاغتصاب، وفي مثلها يغلب حق الله غالبًا، «وقد يغلب حق العبد إذا لم يمكن تدارك حق الله تعالى، مثل عفو القتيل عن قاتله عمدًا، لأن حق الاستحياء الذي حرم لأجله القتل وبولغ في التهديد عليه قد فات، فرجح حق العبد. على أن حق الله قد يبقى منه أثر قليل، فلذلك يضرب القاتل المعفو عنه مائة ويحبس عامًا»(٦٤).

المطلب الثاني: مرتبة الوسائل

الوسائل هي «الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أُخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل مُعرضًا للاختلال والانحلال... ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام، والشروط وانتفاء الموانع، ويدخل أيضًا ما يفيد معنى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شَرَطُوه»(٦٥).

ومن أمثلة الوسائل الإشهاد في النكاح وشهرته، فكل منهما وسيلة غير مقصودة بذاتها وإنما شرعًا لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة. يتضح من هذا البيان للوسائل وأمثلتها تأخرها عن المقاصد، إذ إنها مجعولة في الدرجة الثانية بعد المقاصد.

لا يخلو أمر الوسائل المتعددة إلى المقصد الواحد، إما أن يكون بعضها أقوى من بعض، أو أن تكون متساوية. ففي الحالة الأولى تتجه الشريعة إلى تحصيل الأقوى، وفي الحالة الثانية سوت الشريعة في اعتبارها، وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر(٦٦).

---

(٦٤) المرجع نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٦٥) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٦٦) مقاصد الشريعة، ص ١٥٨.

تلك هي نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ويقتضي بيان مكانتها ضمن الإنتاج الأصولي، القيام بتحليل تكويني لمفاهيمها الفلسفية التشريعية ولعناصر بنائها الأساسية. وهي المهمة التي أروم في الباب الثالث انجازها.

الباب الثالث

نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور

ـ التحليل والتقويم ـ

يتناول هذا الباب إنجاز مطلبين: مطلب التحليل ومطلب التقويم، أما التحليل التكويني للنظرية فهو بيان لمفاهيم صاحبها الفلسفية التشريعية ولوسائلها المنهجية.

ويرجع الاهتمام بالتحليل إلى اعتبار التجديد في أمرين: في الفهم ولو اقتضى ذلك تغيير النظرة للمجال المدروس، وفي التهييء الذاتي للتعامل مع نتائج الفهم بروح نقدية يستنير بها المرء في حياته العلمية والعملية. أقول هذا، وأنا أعلم مسبقًا، أنه من النادر انفراد التحليل عن التركيب. فلئن عد التحليل خطوة أولية في البحث العلمي، فإن هذا لن يعفو من الإقرار بأن الباحث، وهو في خضم التحليل، يقوم في الوقت ذاته بالتركيب، تارة بجمعه النتائج المتوصل إليها، وأخرى بمقارنته بعضها مع بعضها الآخر، وثالثة بانتهائه من المقارنة إلى أحكام جديدة عن موضوع البحث.

اعتبرت عملية التحليل، انطلاقًا من هذا الفهم، مرحلة ضرورية في إنجاز تقويم لنظرية ابن عاشور في المقاصد. بعبارة أنّ التحصيل أداة تجعل المرء أكثر اطمئنانًا إلى ما سيدلي به من تقويم إزاء النتائج المستخلصة من التحليل.

وقد ميزت في تحليلي للنظرية بين نوعين من مكوناتها: النوع الأول هو من قبيل المفاهيم الفلسفية، حيث اتجه البحث إلى تحليل الأسس الفلسفية التشريعية التي تؤسس نظريًا منهجية النظر المقاصدي عند ابن

عاشور. والنوع الثاني هو من قبيل الوسائل المنهجية حيث انصب النظر على تحليل طريقة البحث في مقاصد الشريعة عند الإمام.

أما التقويم فتغَيَّيْت منه الكشف عن مكانة النظرية ضمن الإنتاج الأصولي. ويتبين مما سلف أن لتحقيق ذلك قسمت هذا الباب إلى الفصول الثلاثة الآتية:

الفصل الأول: المفاهيم المؤسسة للنظرية.

الفصل الثاني: الوسائل المنهجية للنظرية.

الفصل الثالث: تقويم النظرية.

الفصل الأول

المفاهيم المؤسّسة للنظرية

يتناول هذا الفصل، بالعرض والتحليل، المفاهيم التشريعية التي أسست النظرية. وقد حصرتها في ثلاثة: الفطرة والمصلحة والتعليل، يشكل كل واحد منها مبحثًا من المباحث الثلاثة المكونة للفصل.

المبحث الأول: الفطرة

المبحث الثاني: المصلحة

المبحث الثالث: التعليل

المبحث الأول: الفطرة

مثلت الفطرة موقفًا نظريًا أسس ابن عاشور في ضوئه نظريته في المقاصد. ومن هنا أصل هذا المفهوم لكلية الكليات التشريعية، وهي جلب المصلحة ودرء المفسدة. تطابق مفهوم الفطرة مع الشرع الإسلامي أصولاً وفروعًا، ومثل الطريق الأول من طرق تعقل الأحكام من خلال علل الشرع ومقاصده. رأى ابن عاشور، اعتبارًا لأهمية هذا المفهوم، صلاحية استحضاره وتحكيمه في فقه المجتهدين.

وحتى يتسنى بيان كل من الدور التأصيلي للفطرة في مقاصد الشريعة وفعاليته التطبيقية في فقه الشريعة، انقسم المبحث إلى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: تحديد مفهوم الفطرة.

المطلب الثاني: دور الفطرة في النظرية.

المطلب الأول: تحديد مفهوم الفطرة

أولاً: تعريفها

تدل الفطرة في أصل الاستعمال اللغوي على الهيئة الخلقية الأولى التي خلق الله عليها النوع الإنساني. ففطر الله الخلق يفطرهم أي يخلقهم،

وفاطر السماوات والأرض، الخالق الأول الذي خلقهما[1]. لكن العلماء اختلفوا في تحديد طبيعة الفطرة الإنسانية الأولى الواردة في لسان الشرع[2]، لذلك، تعين بيان هذا التحديد لما له من علاقة وثيقة في توضيح انبناء المقاصد على الفطرة. يمكن رد آراء العلماء في تحديدها إلى ما يأتي:

١ ـ رأي ابن خلدون: يرىٰ ابن خلدون أن الفطرة الإنسانية قابلة في أصل جِبِلّتها إلى الخير والشر، لكنها إلى خلال الخير أقرب قال: «لما كان الملك طبيعيًا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع... وكان الإنسان إلى خلال الخير أقرب من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاء من قبل القوى الحيوانية فيه، وأما من حيث هو فهو إلى الخير وخِلاله أقرب»[3].

٢ ـ رأي أبي هريرة وابن شهاب وغيرهما: رأى هذا الفريق أن المقصود بالفطرة في الكتاب والسنة هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، قال الزمخشري: «الفطرة الخلقة... والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوبًا للعقل مساوقًا للنظر الصحيح، حتى لو تُركوا لما اختاروا عليه دينًا آخر»[4].

---

(١) لسان العرب، مادة «فطر» ٢/١١٠٩، والمصباح المنير، مادة «فطر» ٢/١٣٢ والزمخشري، أساس البلاغة، مصر: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م، ص ٧١٩.

(٢) قال تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم: ٣٠]. وما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: «ما من مولودٍ إلاّ يولدُ على الفطرةِ، أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه، كما تنتجُ البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعاء...» ثم يقول أبو هريرة: «واقرأوا إن شئتم فطرةَ اللهِ التي فطرَ النّاس عليها لا تبديلَ لخلقِ الله». قالوا يا رسول الله: أفرأيتَ مَن يموتُ صغيرًا؟ قال: الله أعلمُ بما كانوا عاملين. كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة: ٨/٥٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر بيروت: ص ١٠٦.

(٤) الكشاف، ٣/٤٧٩.

٣ ـ الفطرة هي البداءة، ومعنى ذلك عند هذا الفريق أن الشارع ابتدأهم للحياة والموت، والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون إليه بعد البلوغ، واحتجوا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: لم أكن أدري ما فاطر السماوات والأرض، حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها أي ابتدأتها.

٤ ـ فطرة المؤمنين: ترى هذه الطائفة من العلماء أن المقصود بالفطرة الواردة في لسان الشرع هي الناس المؤمنين، إذ لو فُطِر الكلُّ على الإسلام لما كفر أحد، وقد ثبت أن الشارع خلق أقوامًا للنار، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

٥ ـ رأي أبي اسحاق بن راهويه الحنظلي: المراد بالفطرة عنده، أن الشارع خلق الخلق إما لِلْجَنَّة وإما للنار، ويعني ذلك أن الفطرة عنده هي سابقة السعادة والشقاوة لقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠].

٦ ـ رأي ابن عطية وغيره: رأى هذا الفريق من العلماء أن المراد بالفطرة هو قابلية الخلقة الإنسانية للشر والخير، للإيمان والكفر. فالمولود لا يخلق في الغالب على إيمان ولا على كفر، لا على إنكار ولا على معرفة، ولكن إذا حصل لهم التمييز بعد البلوغ يعتقدون الكفر كما يعتقدون الإيمان... لقوله ﷺ: «كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»[5]. قال ابن عطية: «والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل، التي هي معدّة ومهيئة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به»[6].

ويبدو أن تناول ابن عاشور لهذا المفهوم كان أقرب إلى الرأي الأخير، فالحالة الأولى التي كانت عليها الإنسانية ممثلة في آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، هي حالة قابلية الصلاح والاستقامة وهي المقصودة من قوله تعالى: ﴿كَانَ

(٥) سبق توثيقه في ص ٢٧٣.

(٦) الجامع لأحكام القرآن، ١٤/٢٩.

﴿ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، لأن «التوحيد والهدي والصلاح هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم»(٧).

ينسجم هذا الموقف من الفطرة مع جملة من النصوص التي تقابلها بالدين، تقابلاً لا يمكن أن يفهم منه إلا خيريتها، أما الشر فقد يعرض لها بسبب الانحراف عن طريق ما غشاها من تلقين الضلال وترويج الباطل. من هنا نفهم أن الشارع بعث الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام لإصلاح الفطرة إصلاحًا جزئيًا(٨).

إذا تأكدت خيرية الفطرة، سهل على المكلف الركون إليها من أجل الاستجابة إلى ما يطابقها من تكاليف الشريعة، ولعل ذلك التطابق هو منشأ التلازم بين سُنّة الفطرة وسُنّة التكليف الوارد في كثير من نصوص القرآن الكريم. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] و«هذا يفيد أنه سبحانه لو غيّر الفطرة فعلاً وواقعًا لما كان ثمة تكليف ولا ابتلاء ولا مسؤولية ولا جزاء... فكان ثمة «تلازم» بين سُنّة الفطرة الإنسانية وبين سُنّة التكليف والابتلاء وجودًا وعدمًا، إذ بتغيير سنن الفطرة الإنسانية يتغير ما وضع لها من سنة التصرف في أحوالها إبتلاء، هذا ويوضح ما أفاده صريح قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]... قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].... ففي الآية دلالة

---

(٧) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٠١.

(٨) ترتدّ أسباب الانحراف عن الفطرة في نظر ابن عاشور إلى أربعة:

أ ـ خلل يعرض عند تكوين الفرد، وهو سبب نادر.

ب ـ اكتساب رذائل الأخلاق من مخترعات قواه، ومن تقليد غيره بداعية استحسان، وهو سبب غير موجود في أصل الخلقة الأولى للبشر.

ج ـ خواطر خيالية تحدث في النفس.

د ـ صدور أفعال من الفرد بدواع حاجية أو تكميلية يجدها ملائمة له أو لذيذة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة، وهو سببٌ لم يكن في الوقت الأول من وجود البشر بل هو من موجبات الرقي والانحطاط في أحوال البشر.

التحرير والتنوير، ٢/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

بيّنة على أن الذي أنزل الشريعة وموازينها هو الذي فطر الفطرة على سننها، بحيث تكفل لسنة التكليف تعقلاً وانفاذًا، فالقول بتعطيل أي من عناصر الفطرة يستلزم الخلق والتنافي بين السنن الإلهية أو تبديلها، وهو محال»[9].

تقتضي سنة التكليف، انطلاقًا من هذا التلازم بين الفطرة والشريعة، استخدام إمكانات الإنسان المختلفة في تحقيق مقاصد الشرع، لأن النظام الفطري التكويني الذي خلق عليه منسجم مع الشرع الإسلامي، وأساس الانسجام أن مقتضياته في التكليف تقوم على توجيه تلك الإمكانات توجيهًا بقدر ما يراعي الفطرة يدفعه إلى استثمارها من أجل تحقيق مقاصد الشارع في جلب الصلاح ودرء الفساد.

تعد الفطرة عند ابن عاشور، من هذه الوجهة، نظامًا من الإمكانات أو الطاقات الجسدية والعقلية يقتدر به المكلف على أداء التكليف، ولهذا عرفها بقوله إنها: «الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فطر، أي خلق عليه الإنسان ظاهرًا وباطنًا، أي جسدًا وعقلاً»[10]. هذا هو تحديد معنى الفطرة عند ابن عاشور لم يحد عنه الرجل، على عكس بعض من تناولوا تحديدها من المحدثين، فهذا المرحوم علال الفاسي تراوح في ضبط معناها بين معنيين: الأول إن الفطرة في الاستعمال الإسلامي صفة روحانية وإنسانية ممثلة في المروءة وضعها الله تعالى في الإنسان لتحمّل المسؤولية وإدراك الحرية[11]، والثاني: إن الفطرة مجموعة من الإمكانات المتمثلة فيما يأتي:

- جملة من العقل.

- قدرة على اكتساب المعرفة.

---

(9) محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ١٥٥.

(10) مقاصد الشريعة، ص ٥٧ والتحرير والتنوير، ٢١/ ١٠ وأصول النظام الاجتماعي، ص ١٧ ـ ١٩.

(11) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٥.

- استعداد للمدنية.

- مرونة على الطاعة.

- حواس من أجل إدراك المرئيات والمسموعات.

- حب في الاستطلاع من أجل المعرفة والسلوك[١٢].

يلاحظ المرء أن التحديد الأول للفطرة عند علال تقتصر دلالته على فطرة التكوين الروحاني الإنساني، الذي يمكّن الإنسان من تحمّل المسؤولية وإدراك الحرية، وتلك دلالة تمثل من جهتي الجانب الأول من تكوين الإنسان ولا تمثل كل الفطرة الإنسانية. وشفيعي في ذلك أن الإنسان مركب من جانب حيواني تمثله مطالب الجسد المختلفة، وآخر روحاني تمثله مطالب العقل والوجدان. ويتعضد هذا بأن الجانب الأخير في المعنى الروحاني للفطرة يدرج ضمن التحديد الثاني للفطرة عند علال الفاسي، فالإمكانات العقلية والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة وحب الاستطلاع، ليست إلا صورًا مختلفة في تجلية الجانب الروحاني للفطرة.

حاصل هذه الملاحظة هو التأكيد على دقة تحديد مفهوم الفطرة عند ابن عاشور في مقابل تأرجح الفاسي بين معنيين، ويظهر أن منشأ التأرجح راجع إلى التأثير الكبير الذي خلفته نظرية التطور في فكر المسلمين والعرب في العصر الحديث[١٣]. ويلتمس ذلك في المعنى الأول للفطرة عند علال الفاسي، فضمنه أدمج صاحبنا هذه النظرية في نظرة تأويلية لقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وجه هذا المقصد فهم علال لمعنى الفطرة عند ابن سينا، فإذا كان ابن عاشور قرر تسليمه بهذا المعنى لكونه قد وفق في نظره في بيان حقيقة الفطرة بأن اعتبرها جملة من الإمكانات السليمة التي تمكن صاحبها من

(١٢) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(١٣) الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ٥٩.

التمييز، فإن هذا المعنى كان محل نظر عند علال لأن الفطرة عنده هي تلك الصفة الإنسانية الروحانية والمتمثلة في المروءة والتي بمقتضاها يستجيب للعقل الأزلي المقصود في الآية السالفة، لهذا فالفطرة بمعنى الإمكانات الذاتية للإنسان لا تقدر وحدها على التمييز بين الأمور بل لا بد لها من الرسل، هنا نلاحظ كيف وظّف علال مفهوم الفطرة في إطار نظرة تأويلية من أجل الدفاع عن قراءة دينية لنظرية التطور، وهو ما لا نجد أثرا له عند ابن عاشور الذي اعتبر الفطرة معنى شاملاً لكل من الإمكانات التي خلق عليها النوع الإنساني بمنأى عن الرعونات والعادات الفاسدة. يقول علال الفاسي: «وحينما نشأت الخليقة على الأرض كانت نتيجة نمو طبيعي من المادة إلى الحيوانية ثم أخذت تكتشف شيئًا فشيئًا طريق الحياة الاجتماعية مقلدة الطيور والحشرات. . . ومدفوعة ببعض الغرائز التي هي لازمة لحفظ الإنسان ولكنها نشأت بلهاء قاصرة النظر، ضعيفة الحضارة تنقصها الفطرة التي تجعلها في مكانها الإنساني المتحضر، وما كان لها أن تستقلّ بنفسها لإدراك قواعد الفطرة. . . فكان لا بد من أن يرسل الله لها من يذكرها. . . عن طريق التربية والتعليم والنظر إلى اكتشاف معالم الفطرة. . . ولم تزل الإنسانية تخطو في مراحل الترقي والمعرفة حتى تم رشدها الديني بإرسال محمد ﷺ»(١٤).

ويبقى معنى الفطرة عند ابن عاشور هو الممارسة السليمة لإمكانات الإنسان العقلية والجسدية، وهو معنى نجده أيضًا عند ابن سينا وغيره من المناطقة المسلمين(١٥).

ثانيًا: الفطرة والشريعة

جاء الشرع الإسلامي متوافقًا مع إمكانات الفطرة حتى عدّ مساويًا

---

(١٤) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٥.

(١٥) كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية، ص ٩٨ ـ ١٠٠. وابن تيمية، نقد المنطق، تحقيق عبد الرحمن الصنيع، القاهرة: مطبعة السُنّة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٥١م، ص ٢٩.

ومساوقًا لها، ومعنى ذلك «أن أصل الاعتقاد فيه جاري على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي إما أمور فطرية أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته، وقوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة، لأن طلب المصالح من الفطرة»(١٦).

تنسجم أحكام الشرع، الاعتقادية والعملية مع الفطرة، الأُولى لأنها أمور عقلية والثانية لأنها تدرك بالعقل فضلاً عن وحدة الغاية التي يشترك في تحقيقها كل من الفطرة والشرع، وهي المصلحة. ويفسر التطابق بينهما تلازم أوصاف العموم والدوام والفطرة في الشرع. فلما أراد الشارع جعل الشريعة عامة خالدة مناسبة لجميع العصور وصالحة لجميع الأمم، جعل أحكامها متجاوبة تجاوبًا كاملاً مع النظام الجسدي والعقلي المتقرر في نفوس الخلق. لا يستتب وصف الشرع بالعموم والدوام إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية(١٧).

يعضد هذا التطابق النظر المنطقي الذي يؤكد أن الشرع لما كان عامًا دائمًا استلزم منطقيًا أن تكون أصوله وفروعه متطابقة مع مقومات الفطرة الجسدية والعقلية. كما أن الواقع التاريخي يدلل على مصداقية هذا النظر، ترى ذلك فيما آلت إليه الشرائع العملية المعاصرة لنزول القرآن «إذ تراها اليوم قد بادت جميعًا حتى في البيئات الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة فيها بل قد طرحتها الأمم التي كانت تتشرع بشرعها... بخلاف الإسلام فقد بقي عبر القرون حيًا في نفوس معتنقيه في جميع بقاع الأرض، حيًا في عقائده وعباداته ومعاملاته بكافة فروعها، ومُطبقًا في الأقطار الإسلامية وإن تفاوتت النسب في هذا التطبيق»(١٨).

---

(١٦) التحرير والتنوير، ٢١/ ٩١، وأصول النظام الاجتماعي، ص ٤٧ و٦٧ و٧٦.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(١٨) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ٢/ ٤٦٥.

يرتب علال الفاسي على هذا التطابق وجوب تعقل تكاليف الشريعة حيث قال: «ويترتب على كون الإسلام دين الفطرة أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يبيح للإنسان تعقلها لإباحة الدخول تحت حكمها»[19]. فالشريعة لكونها فطرية تتساوق مع الإمكانات الذاتية التي يقتدر بها المكلف على أداء التكليف، استلزم ذلك منها أن تكون أحكامها معقولة من لدن المكلفين. ويبدو، أنه انطلاقًا من هذا التأسيس الفطري العقلي، رأى ابن عاشور من الواجب على علماء الشريعة التعرف على علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفيًا[20].

وعليه، فإن علل التشريع ومقاصده، باعتبارها شواهد الفطرة وشواهد التشريع، قد تظهر وقد تخفى، وفي الحالة الثانية يتفاوت العلماء بحسب ممارستهم لحقائق الأشياء، وخبرتهم بتصاريف الشريعة، واستحضارهم لمقاصدها وعصمة أنفسهم بوازع الحق عن أن يميلوا مع الأهواء. إنه على قدر اجتهاد المجتهد في هذه الاعتبارات يحصل له التقويم الفطري المطابق للشرع. فهذا العمل الصالح، من أحسن أنواع التقويم بعد تفهم الشريعة لأنه يزيد الفطرة رسوخًا[21]. ولا زال المجتهد على هذه الحالة حتى ينطبق عليه قول عبد الله بن عمر، فيما نقله عنه الإمام الشاطبي: «إن المجتهد الحق قد أدرجت النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبيًا»[22].

حاصل تحديد مفهوم الفطرة عند ابن عاشور أنها جملة من الإمكانات الذاتية، العقلية والجسدية، والتي جاء الشرع في أصوله وفروعه متمشيًا معها. وهذا التساوق بين الفطرة والشرع هو مناط التكليف الذي يُلزم الفقيه بتعقل أحكام الشرع من خلال الوقوف على علله ومقاصده.

---

(١٩) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٧٠.

(٢٠) مقاصد الشريعة، ص ٤٩.

(٢١) التحرير والتنوير، ٣٠/٤٢٩.

(٢٢) الموافقات، ٣/ ٣٧١.

المطلب الثاني: دور الفطرة في نظرية ابن عاشور للمقاصد

يستمد مفهوم الفطرة أهميته في فقه الشريعة من الدور الذي أداه في بناء النظرية. جسدت الفطرة أصلًا كليًا كبيرًا انبنت عليه جملة من المقاصد الشرعية، لأنه على قدر تساوق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة تتعير قيمته المقاصدية التشريعية. وفي ضوء هذا التأصيل الفطري للمقاصد يتفقه المجتهد مناحي التشريع، تفهمًا واستنباطًا.

أولاً: التأصيل الفطري لمقاصد الشريعة

أعني بالتأصيل الفطري، كون الفطرة مثلت أساسًا متينًا تفرعت عنه مقاصد شرعية أخرى سواء أكانت مقاصد عامة أو مقاصد خاصة.

١ ـ **المقاصد الخاصة**: لعل أهم مقصد منها تأسس على الفطرة هو مقصد تعيين الحقوق عن طريق التكوين. يعد هذا الطريق طريقًا فطريًا، ومعناه أن يكون أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه وقرن بينهما، وهو أعظم حق في العالم. يعرض ابن عاشور نماذج من هذه الحقوق التي يستلزم هذا المقصد الشرعي تعيينها والمنبنية على الفطرة بمعنى الخلقة، ومن هذه الحقوق ما يأتي:

ـ حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره مثل التفكير والأكل والنوم والنظر والسمع.

ـ حقه فيما تولد عنه مثل حق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقًا أو لم تثبت له الشريعة حقًا.

ـ حقه في كل ما تولد من شيء ثبت فيه حق معتبر مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها وثمر الشجر ومعادن الأرض(٢٣).

٢ ـ **المقاصد العامة**: أما المقاصد العامة التي انبنت على وصف الفطرة فهي كما يأتي: العموم والمساواة والحرية والسماحة وانتفاء النكاية عن

---

(٢٣) مقاصد الشريعة، ص ١٦٠.

الشريعة والمقصد العام من التشريع(*).

٢ ـ ١ ـ **العموم**: يتفرع عن الفطرة وصف العموم وبيانُ ذلك أن استواء البشر في الأصل الأول للخلقة «يقتضي أن يستووا في الدعوة والتشريع الفطري، ولكن إذا دخل على الفطرة شيء من الاختلاف ظهر لذلك الاختلاف أثر في التشريع»(٢٤).

والشاطبي، وإن لم يبين صلة العموم بالفطرة فقد أبدع في تصوير الوصف الأول وذلك في رأس كل من المسألتين التاسعة والثانية عشرة من النوع الرابع من مقاصد الشارع، ففي شأن الأولى يقول: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»(٢٥). أما في شأن الثانية فيقول: «إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين وجارية على مختلف أحوالهم فهي عامة أيضًا بالنسبة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر»(٢٦).

يباين في نظر ابن عاشور العموم الوارد في الاستعمال اللغوي نظيره الوارد في الاستعمال الشرعي وذلك من الوجه الآتي: إن المشرع في خطابه لا يقصد لفريق معين، فقرينة شموله قصده للحاضرين والغائبين ثابتة «غاية ما في الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إلزامي، وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوي إعلامي»(٢٧). ارتبط الإلحاح على هذا الوصف في علاقته بالفطرة عند ابن عاشور وغيره بالدفاع عن صلاح الشريعة لكافة

(*) لن أتناول في تحليل كيفية انبناء هذه المقاصد على الفطرة إلا المقاصد الآتية: العموم، المساواة، السماحة، انتفاء النكاية والمقصد العام.

(٢٤) أصول النظام الاجتماعي، ص ٩٦.

(٢٥) الموافقات، ٢/ ٢٤٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ٢/ ٢٧٥.

(٢٧) التحرير والتنوير، ١/ ٣٢٦.

الأزمان والأقطار[٢٨].

٢ ـ ٢ ـ **المساواة**: يتفرع عن الفطرة مقصد المساواة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه أو التفاوت فيه فالشرع قاض به، ومعنى ذلك أن الفطرة معيار في ضبط الموانع المعتبرة إما في إجراء المساواة أو في عدم إجرائها.

فالعوارض التي تمنع إجراءها لا تخلو من أمرين: إما ظهور مصلحة راجحة في الإلغاء، وإما ظهور مفسدة عند إجراء المساواة. والمرجع في تقدير الموانع واعتبارها متمثل في ثلاثة أمور:

أ ـ المعنى، مثل معرفة مساواة العالم بعلم ما، لمن ليس بعالم به في آثار ذلك العلم.

ب ـ قواعد التقنين، مثل منع مساواة غير المسلم لقريبه المسلم في إرث قريبهما.

ج ـ العلم بأصل المساواة، مثل مساواة غير المسلم للمسلم في معظم حقوق المعاملات[٢٩].

وتنقسم الموانع التي تعوق إجراء المساواة الى أربعة أقسام:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ **الموانع الجبلية**: وبعضها دائم والآخر غير دائم، أما الأولى فمثل منع مساواة المرأة للرجل فيما تقصر عنه بموجَبَ أصل الخلقة، مثل إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، والقضاء في قول الجمهور وحق كفالة الأبناء الصغار.

وأما الثانية فتنقسم إلى صنفين: صنف هو من آثار الجبلة مثل منع مساواة الرجل للمرأة في أن زوجه تنفق عليه، وصنف هو من قابلية

---

(٢٨) عبد العزيز جاويش، **الإسلام دين الفطرة والحرية**، بدون تاريخ ولا مكان الطبع، ص ١٠٩.

(٢٩) **مقاصد الشريعة**، ص ١٥٣، **وأصول النظام**، ص ١٠١.

اكتساب صفات بقدر ما تؤثر في الخلقة تكمل الإحساس والتفكير مثل تفاوت العقول في التفقه(٣٠).

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ الموانع الشرعية: وهي تلك التي عينها الشارع لحكم معتبرة قد تكون جلية أو خفية، وتعرف أصولها التشريعية إما بالقواعد مثل قاعدة حفظ الأنساب المانعة من إباحة تعدد الأزواج بين المرأة والرجل، أو بتتبع الجزئيات مثل اعتبار شهادة المرأتين في خصوص الأحوال، أو باعتبار حقوق أصول الحضارة الإنسانية مثل منع مساواة من لم يتقرر له ملك عقار بالذي تقرر له سبب ملكه في انتفاعه به ولو كان انتفاعًا لا يضر صاحب العقار رعيًا لحق التملك المتقرر في أصول المدنية(٣١).

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ الموانع الاجتماعية: تتبنى هذه الموانع على ما فيه صلاح المجتمع، بعضها يرجع إلى معانٍ معقولة، مثل منع مساواة الجاهل للعالم في التصدّي للنظر في مصالح الأمة، ويؤول البعض الآخر إلى ما تواضع عليه الناس، مثل مساواة المرأة الشريفة لبقية النساء في وجوب إرضاع ولدها ما دامت في العصمة في قول مالك وجماعة من الفقهاء.

يلاحظ الناظر في الأقسام الثلاثة السالفة، بحسب ابن عاشور، أنها «تتعلق بالأخلاق واحترام حق الغير وبانتظام الجامعة الإسلامية»(٣٢).

٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ الموانع السياسية: وهي «الأحوال التي تقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف وأشخاص أو في أحوال خاصة لمصلحة من مصالح حكومة الأمة»(٣٣).

ويكثر في هذا القسم من الموانع اعتبار ثلاثة أمور:

---

(٣٠) مقاصد الشريعة، ص ١٠٣، وأصول النظام، ص ١٥٦.
(٣١) أصول النظام، ص ١٥٤.
(٣٢) أصول النظام الاجتماعي، ص ١٥٤.
(٣٣) مقاصد الشريعة، ص ١٠٤.

أ ـ اعتبار الترغيب في الفضائل.

ب ـ اعتبار التوقيت.

ج ـ اعتبار الجري على مقصد الدولة في تكثير شيء أو تقليله.

٢ ـ ٣ ـ السماحة: لما كان من مقتضيات نظام الفطرة النفور من الشدة، فإن الشريعة جاءت متطابقة مع هذا المقتضى من خلال الإلحاح على ضرورة مراعاة السماحة. والأساسي في هذا الوصف هو التوسط بين التشديد والتخفيف[٣٤] ويبقى بيان الشاطبي لمسلك الاعتدال بين هذين الطرفين هو البيان الأصيل الذي يشهد لفقهه بالامتياز والتسديد، يظهر ذلك في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع حيث يقول: «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط العدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه... وهكذا تجد الشريعة أبدًا في مواردها ومصادرها»[٣٥].

تجد هذا التفرع للسماحة بمعنى الاعتدال عند بعض الكاتبين المحدثين في المقاصد، فهذا «علال» رأى، بطريقته الخاصة، أن مسلك التوسط الذي تفيده السماحة هو فرع من فروع الاستقامة على سمت الفطرة[٣٦].

لكن إذا كانت الفطرة ميزانًا لكل من التخفيف والتشديد، فإنها لا تقتضي دائمًا الميل إلى التخفيف والتسهيل، لأنه قد تحتف بسلوك المكلف ظروف يكون الحفاظ على فطرته أثناءها مستلزمًا الأخذ بالتشديد دون التخفيف، وهو ما انتبه له انتباهًا كاملاً الإمام الشاطبي في النص الآتي: «فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب

---

(٣٤) المرجع نفسه، ٦٣.

(٣٥) الموافقات، ٢/ ١٦٥ ـ ١٦٧.

(٣٦) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٧٥.

والزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحًا ومسلك الاعتدال واضحًا»(٣٧).

٢ ـ ٤ ـ انتفاء النكاية: وجه ارتباط هذا المقصد بالفطرة وتفرعه عنها أن بسبب شدة اتصال الشريعة بالفطرة جاءت بالتسهيل والترخيص. هذا في جانب إقامة الفطرة، أما في جانب حمايتها ورد الناس إليها، فقد جاءت بالتشديد مراعاة لمقصد الصلاح المساير للفطرة، «ولذلك لم يجز أن تكون الزواجر والعقوبات والحدود إلا إصلاحًا لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه ودون ما فوقه، لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون مجرد الإصلاح»(٣٨).

إن هذا الانبناء على الفطرة من شأنه تحقيق مقصد الشريعة المتمثل في نفوذها واحترام أحكامها، لأنها اعتمدت في نظر ابن عاشور عند توجيه خطابها، على سهولة قبول أحكامها في النفوس انسجامًا مع كونها شريعة فطرية سمحة وليست نكاية ولا حرجًا. ومما يوضح ذلك أن أي مبدأ من مبادئها أو مقصد من مقاصدها «لم يكن يوما عصيًا على التطبيق أو يناقض الفطرة الإنسانية في أي من مقتضياتها وحاجاتها ومطالبها الحيوية»(٣٩).

٢ ـ ٥ ـ المقصد العام للتشريع: يرتهن الحفاظ على نظام العالم بالحفاظ على النظام الجسدي والعقلي الموضوع في كل مخلوق، أي في نهاية المطاف بالحفاظ على الفطرة. إن استقراء تكاليف الشريعة في الزواج والإرضاع والتعاوض وآداب المعاشرة وحفظ الأنفس والأنساب وأنواع المعارف الصالحة... يفيد مسايرتها لحفظ الفطرة من وجهين: الأول يقيمها في

(٣٧) الموافقات، ٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣٨) مقاصد الشريعة، ص ١٠٥.

(٣٩) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ٢/ ٤٦٤.

نفس المكلف، والثاني يحميه من الانحراف عنها.

يتمثل الوجه الأول في أوامر الشريعة عقائد وأحكامًا[٤٠]، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ [الروم: ٣٠]، ويتمثل الوجه الثاني في نواهيها التي ترد المكلف عن الارتماء في أحضان الرعونات المفسدة، وعليه فلا يمكن فهم أصول هذه الشريعة إلا على أساس تام «من التفقه العميق لطبيعة مقومات الفطرة الإنسانية»[٤١].

ثانيًا: الفطرة في فقه النظرية

تعتبر الفطرة طريقًا في جلب الصلاح ودرء الفساد وذلك سبب في ملاحظة محققي العلماء لها في تعرفهم للأحكام أو في سياستهم للأُمة[٤٢].

يظهر التأصيل الفطري لمقاصد الشريعة صلاحية وصف الفطرة كأصل كلي جامع لكليات الشريعة، ويلاحظ ابن عاشور، بحق، غياب التنظير لهذا الوصف الأصيل في مباحث علماء الأصول. وإذا تقررت أهميته تعين على الفقهاء العناية به وملاحظته في فقههم، لأن هذا الوصف معيار صالح لتقويم الأعمال التي يأتي بها المكلف. فما أدى إلى فرق عظيم لوصف الفطرة أعتُبر محرمًا، أما ما أدى إلى حفظ كيانه فهو واجب، أما إذا كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وأما ما لا يمسه فهو مباح.

وقد تتعارض مقتضيات هذا الوصف في عمل من الأعمال، فإن أمكن الجمع فيها جمع، وإلا يصار إلى ترجيح العمل المبقي على حفظ الفطرة. ويوضح ابن عاشور هذا النظر بقوله: «إن كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة...

---

(٤٠) مقاصد الشريعة، ص ٥٦، والتحرير والتنوير، ٢١/ ٩١.

(٤١) خصائص التشريع، ص ١٠٨.

(٤٢) أصول النظام الاجتماعي، ص ٢١.

فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض الأمكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة إليه رجع إلى غيره»(٤٣).

والناظر في الاستنباطات الفقهية التي يطفح بها فقه ابن عاشور يلاحظ استناد بعضها على مراعاة مفهوم الفطرة. فعندما تناول ابن عاشور، على سبيل المثال، اختلاف العلماء في مدلول قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] هل يفيد وجوب المشاورة، أم هي مندوبة، أم هي خاصة بالرسول عليه الصلاة والسلام، أم هي عامة له ولولاة أمور الأمّة كلهم؟

رجح ابن عاشور في هذا الموضوع القول بوجوبها لأن في تركها تعريض لمصالح المسلمين للخطر والفوات، ومن بين مداركه في الترجيح مدرك الفطرة حيث قال: «الشورى مما جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة، أي فطره على محبة الصلاح وتطلب النجاح في المساعي. ولذلك قرن الله تعالى خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه إذ قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. إذ قد غني الله عن إعانة المخلوقات في الرأي، ولكنه عرض على الملائكة مراده ليكون التشاور سُنّة في البشر ضرورة أنه مقترن بتكوينه، فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين توجب إلفه وتعارفه»(٤٤).

حاصل القول في شأن مفهوم الفطرة أنه قام بدور تأسيسي في البناء النظري لنظرية المقاصد. فبعد إقامة ابن عاشور تطابقًا تامًا بين الفطرة والشرع، أسس مقاصده كلها على الفطرة ويكفي دلالة على ذلك المظاهر التسعة للفطرة في الشرع الإسلامي(٤٥).

---

(٤٣) أصول النظام، ص ٢٢.

(٤٤) التحرير والتنوير، ٢/ ٣٠١.

(٤٥) التحرير والتنوير، ٣/ ١٩٤.

المبحث الثاني: المصلحة

يتميز النظر المصلحي عند ابن عاشور بسيادة طابع الاختصاص وخاصة في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية». لا تتعلق المصلحة في حديثه بكل أبواب الشريعة بل تختصّ بأحكام المعاملات والآداب فيها، ولعل ذلك كان منشأ سَمَحَ لابن عاشور بتدقيق القول في المصلحة ومدى احتياج أهل النظر الى اعتبارها، وحتى تتبين خصوصية هذا الموقف النظري من مبحث المصلحة، يتوجب تحديد هذا المفهوم. وهكذا انقسم المبحث الى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: تحديد المفهوم

المطلب الثاني: جلب المصلحة ودرء المفسدة في المعاملات.

المطلب الأول: تحديد المفهوم

أولاً: تعريف المصلحة بين العموم والخصوص

تطلق المصلحة بإطلاقين: الأول أن المصلحة كالمنفعة لفظًا ومعنى، فهي على هذا إما مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع، وإما اسم للواحدة من المصالح كالمنفعة اسم للواحدة من المنافع.

والإطلاق الثاني أنها تطلق على الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع مجازًا مرسلاً من باب إطلاق المسبب على السبب، فيقال إن التجارة مصلحة... أما المنفعة فهي اللذة تحصيلاً أو إبقاءً، والمراد بالتحصيل جلب اللذة، والمراد بالإبقاء المحافظة عليها[٤٦].

---

(٤٦) مادة «صلح»، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، المطبعة الحسنية، ١٣٣٠هـ، ١/٢٤٣، وأساس البلاغة، ٢/٢٣، والمصباح المنير، ١/١٥٧، مقاصد الشريعة، ص ٦٦، حاشية التوضيح والتصحيح، ٢/٢٢١، حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، إسلام آباد: مكتبة الجامعة الإسلامية، ١٩٨١م، ص ٣ ـ ٤.

يستلزم الإدراك السليم لمسمى مفهوم المصلحة عند ابن عاشور وضعه في سياقه العلمي الوارد في كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ذلك السياق الذي يشير إلى أن تحديد مفهوم كل من المصلحة والمفسدة يتطلب استحضار المقصود من الصلاح الذي جاءت شريعة الإسلام لتحقيقه: هل هو شامل للدنيا والآخرة؟ أم يقتصر على الدنيا؟

قال ابن عاشور: «شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا»(٤٧). لما كانت شريعة الإسلام ضابطة للسلوك الدنيوي، فإن المصلحة التي جاءت لتحقيقها، لا يمكن أن تكون إلا دنيوية، تهدف في المقام الأول إلى ضبط نظام العالم الدنيوي(٤٨). اتجهت الشريعة لتحقيق هذا المقصد العام في اتجاهين: اتجاه إصلاح الفرد اعتقادًا وتفكيرًا وعملًا، واتجاه إصلاح المجتمع من منفذين: منفذ ضبط تصرفات الناس في المعاملات، ومنفذ ضبط تصرفات أولياء الأمر مع مأموريهم.

وعليه، لا تتعلق المصلحة المقصودة هنا بالاتجاه الأول بل تتعلق بالاتجاه الثاني، وخاصة في منفذه الأول، يبدو ذلك عند تحديده للغرض الأساسي لكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» حيث يقول: «وإذا لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام عن الإصلاح العام في الإسلام، فلنلوِ عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد وفي صلاح الأنفس وفي صلاح عمل العادات، ولنثنِ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية، وهي ما يعبر عنه بجلب المصلحة ودرء المفسدة»(٤٩).

---

(٤٧) مقاصد الشريعة، ص ١٠.

(٤٨) تناول ابن عاشور في أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الأصول الفردية والاجتماعية التي حددها الشرع الإسلامي في ذلك.

(٤٩) مقاصد الشريعة، ص ٦٦.

كان لا بد في نظري من التأكيد على أن مقصد المصالح الوارد في الشريعة من جهة الرجل، هو ضبط نظام التعامل المدني، والشفيع في ذلك تكييف هذه الجهة لتعريف المصلحة عنده. وقبل بيان هذا التكيف للنظر المقاصدي لأعرض ما يقابله، ومقتضاه أن مقصد المصالح المستجلبة والمفاسد المستدرءة في شريعة الإسلام مزدوج، كما يشمل الدنيا يشمل الآخرة.

أما المقصد الدنيوي فهو لذات الدنيا وأفراحها وأسبابها جلبًا لها، وآلامها وأسبابها وغمومها درءًا لها. ومن هذه اللذات: لَذّات المعارف والأحوال والأفعال مثل الصلاة والزكاة. . .[50]، وأما المقصد الأُخروي فهو لذات الآخرة وأسبابها وأفراحها جلبًا لها، وآلامها وأسبابها وهمومها درءً لها. وتتمثل اللذات في نعيم أهل الجنان. . . وأما الآلام فتتمثل في عذاب النار[51].

كان لمراعاة البعد الديني الأُخروي تأثير بيّن في معظم تعاريف العلماء للمصلحة، منها ما يأتي:

ـ «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة»[52].

ـ «وأما حدها بحسب. . . الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه

(٥٠) قواعد الأحكام، ١/ ١٢.
(٥١) الموافقات، ٢/ ٢٥ ـ ٣٣.
(٥٢) المستصفى، ١/ ٢٨٦.

كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات»[٥٣].

- «المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»[٥٤].

تقاس المصلحة، بحسب هذه التعريفات، مشروعيتها بحفاظها على مقصود الشرع، المتمثل تارة في المحافظة على الأصول الخمسة، كما في تعريف الغزالي، وتارة أخرى في أسبابه العبادية والعادية، كما في تعريف الطوفي، والحاصل تارة ثالثة بدفع المفاسد عن الخلق كما في تعريف الشوكاني. إن من شأن الحفاظ على هذا القصد عندهم تحقيق كل من المصالح الآخروية أسبابًا ووسائل، ودرء المفاسد الآخروية أسبابًا ووسائل. ويتحدد بوضوح أكثر هذا البعد الديني الآخروي في تعبيرهم للمصالح الدنيوية بمدى تحقيقها لصد الشارع المتمثل في إقامة الحياة الأخرى، ومعنى ذلك أن قصد الشارع المتمثل في المحافظة على الأصول الخمسة مثلاً، إنما كان مشروعًا لكونه وسيلة تقام عليها الحياة الدنيا من أجل الحياة الآخرة، قال الشاطبي: «المصالح المجتلبة والمفاسد المستَدْفَعَة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[٥٥].

إن التأكيد على البعد الديني الآخروي للمصلحة جعل تناول الأصوليين في تحديدهم لمفهومها تناولاً عامًا، إذا كان يكشف عن التصور الحقيقي للمصالح والمفاسد في الشرع، فإنه لم يتجه إلى وضع ضوابط سليمة لأوصاف المصلحة في باب المعاملات المدنية. وقد تستثنى محاولة الشاطبي لأنه بالمقدور تتبع مواضع تعريفه للمصلحة تتبعًا يتحصل منه تعريفها انطلاقًا من الصيغة الآتية: إنها ما يؤثر صلاحًا أو منفعة للناس

---

(٥٣) المصلحة في التشريع الإسلامي، ص ١١٨.

(٥٤) إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

(٥٥) الموافقات، ٢/٣٧.

عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة[٥٦].

وجه تخصيص مقصد الشارع بأنه تنظيم نظام العالم الدنيوي على مستوى المعاملات الجارية بين البشر، تعريف ابن عاشور للمصلحة حيث قال: «ويظهر لي أن نعرفها بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد»[٥٧]. فالمصلحة وصف للأفعال التي يأتي بها المكلف، والتي يحصل بها الصلاح العام أو الفردي، إما على سبيل الدوام أو على سبيل الغالبية، هذا هو معنى المصلحة في مجال المعاملات المدنية، لأنها قد تكون دائمة أو غالبة، كما قد تكون عامة أو خاصة.

والمقصود بالدوام الاطراد، أي إنها مصلحة خالصة، والمقصود بالغالبية أي الرجحان في غالب الأحوال. أما المقصود بالعموم فهي المصلحة العامة لعموم الأمة أو لجمهورها، مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق، وأما المقصود بالخصوص فهي المصلحة التي فيها «نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعًا، مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده، ويجده وارثه من بعده، وليس نفعًا للجمهور»[٥٨].

يتجلى مظهر تكييف النظر المقاصدي «العاشوري» لتعريف المصلحة، في كون الصلاح الناتج عن الأفعال التي يأتي بها المكلف، تقتصر نتائجه على ما يثمر في العالم الدنيوي من مصالح عامة ومصالح خاصة، وغير خافٍ أن المعاملات المدنية أكثر ما هو وارد منها إنما هو أحكام منصوصة صيغت على شكل كليات عامة، ومن هنا يبرز الطابع العملي للضوابط التي

---

(٥٦) مأخوذ من تهذيب ابن عاشور نقلاً عن الشاطبي في كتاب المقاصد من الموافقات، الطبعة التونسية، ٢/١٣ ـ ١٤.

(٥٧) مقاصد الشريعة، ص ٦٨.

(٥٨) مقاصد الشريعة، ص ٦٧.

وضعها ابن عاشور في معرفة المصالح والمفاسد التي لم ينص عليها الشارع.

ثانيًا: إشكال اختلاط المصلحة بالمفسدة

لكن تثار هنا مسألة الأفعال التي يتحقق بها الصلاح، هل ذلك يكون على سبيل القطع أو الظن؟ وذلك عين إشكال اختلاط المصلحة بالمفسدة، ومعناه أن الفعل الواحد قد يكون مصلحة من جهة ومفسدة من جهة أخرى.

كان جواب «العز بن عبد السلام» عن الإشكال بتقرير انعدام وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة، بل الواقع هو اختلاطهما في نظام العالم، قال: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق»[٥٩]. وهو عين ما أبانه أيضًا تلميذه القرافي فقال: «استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد...»[٦٠].

وقد حقق الشاطبي الإشكال في المسألة الخامسة من النوع الأول من كتاب المقاصد، من خلال تمييزه بين جهتين: جهة مواقع وجود المصالح في الدنيا وجهة تعلق الخطاب الشرعي بها. فلما تعسر في الجهة الأولى وجود كل من المصالح المحضة والمفاسد المحضة، فإن الوجود الدنيوي استلزم من الباحث أن يفهمهما على مقتضى ما غلب: «فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفًا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبًا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله»[٦١].

---

(٥٩) القواعد، ١/ ٧.

(٦٠) شرح تنقيح الفصول، ص ٧٨.

(٦١) الموافقات، ٢/ ٢٥ ـ ٢٦.

أما الجهة الثانية وفحواها، أنه لما توجه الطلب الشرعي إلى مصلحة من المصالح وفيها قدر من المفسدة فهي المصلحة المقصودة شرعًا، ولا عبرة بما يحتف بها من المفسدة لعدم قصد الشارع ذلك القدر منها، قال الشاطبي: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد... فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعًا ولأجله وقع النهي... فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل... فالحاصل من ذلك: أن المصالح المعتبرة شرعًا هي خالصة، غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلاً ولا كثيرًا»(٦٢).

تكشف أجوبة الإشكال عن التسليم التام بمبدأ اختلاط المصالح بالمفاسد في الدنيا، إلا أن جواب الشاطبي تفرد بتحقيق المسألة انطلاقًا من تشبعه بمقاصد الشريعة، فلئن فهمت المصلحة أو المفسدة التي لا يتعلق بهما الخطاب الشرعي على مقتضى ما غلب فاستحال فيهما وجود النفع الخالص والضرر الخالص، فإن المصلحة أو المفسدة الدنيوية إذا تعلق بهما الخطاب الشرعي فلا يمكن أن يكونا إلا نفعًا خالصًا أو ضررًا خالصًا، لأن المصلحة إذا توجه إليها الطلب الشرعي وفيها قدر من المفسدة كانتِ مقصودة ولا عبرة بما فيها من المفسدة.

يضيف هذا التدقيق «المقاصدي» مراعاة الشاطبي للبعد الديني الأخروي في تعريف المصالح، والذي كان سببًا كبيرًا في جعل حديثه عن المصالح حديثًا عامًا لا يقتصر على مجال المعاملات، بل يشمل الشرع كله.

لم يتعلق جواب ابن عاشور بكل مجالات المصلحة بل اقتصر على مجال المصلحة في المعاملات المدنية. وعليه بالمقدور في نظره وجود النفع الخالص والضرر الخالص في هذا المجال، قال: «إن التعاوض الواقع بين

---

(٦٢) الموافقات، ٢/٢٦ ـ ٢٧.

شخصين هو مصلحة لهما، وليس فيه أدنى ضرر، وأن إحراق مال أحد ضرر خالص، على أننا لا نلزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد نستطيع أن نكثر من أمثلته. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه فذلك مُنزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعًا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب ضر إليه»[٦٣].

إن تصوير وجود كل من النفع الخالص والضرر الخالص يكون إما من جهة فعل الشخص الواحد، وإما من جهة المعاملة بين شخصين، أمكن بالطريق الأول إثباتهما كما في أمثلة ابن عاشور في النص، أما بالطريق الثاني فلا يمكن إثباتهما لتشابكهما في هذه المعاملة تشابكًا يعز معه التفريق بين النفع الخالص والضرر الخالص. وهذا هو الطريق الذي نظر منه العز، لذلك لم يتصور وجود النفع الخالص أو الضرر الخالص إلا عزيزًا، لأن نظام العالم قائم على تشابك المصالح بالمفاسد واختلاطهما وتعارضهما، وتلك هي وظيفة التشريع.

يستخلص من هذا أن المصلحة والمفسدة في مجال المعاملات المدنية قد يكونا متمحضتين، وقد يكونا مختلطتين، لذلك كان لا بد من تحقيق الحد الذي نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة. والحق أنه ما كان للعلماء السالفين تحقيق الحد المتعلق بمجال المعاملات، وهم منشغلون بتحقيق القول في التصور التشريعي العام للمصالح والمفاسد. ولما كان مقصد ابن عاشور الأساسي هو «خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب»، فقد اهتم بوضع ضابط ذلك الحد المكون من الأمور الخمسة التي سبق عرضها. وإذا نظرنا الى أمثلة كل أمر منها تبينا اندراجه في المعاملات المدنية ولا وجود لأمثلة العبادات.

(٦٣) مقاصد الشريعة، ص ٦٩.

ويتحصل لابن عاشور بعد عرضه لتلك الأمور الخمسة نفس النتيجة التي سبق للشاطبي تأكيدها، وهي أن التشريع كله جلب للمصالح المحضة ودرء للمفاسد المحضة، لكنهما يختلفان في طريقه إثباتها. فإذا أثبتها الثاني عن طريق ملاحظة قصد الشارع في المصالح المطلوبة والمفاسد المنهية، فإن الأول أثبتها من خلال ملاحظة نظام الدنيا الذي من مقتضياته اختلاط المصلحة بالمفسدة، قال ابن عاشور: «ويتحصل مما ذكرناه بأن تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصل مفسدة، وإن تشريع درء المفاسد ليس فيه إضاعة مصلحة، بل التشريع كله جلب مصالح، لأن طرف المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة، لا يؤثر في نظام العالم شيئًا»[٦٤]. ويلاحظ أن تعليل انغمار المفسدة بالمصلحة والعكس، تعليل سبق إليه ابن عاشور من طرف العز عند تأكيده على أن «المصالح الخالصة عزيزة الوجود...»[٦٥].

حاصل القول أن تحديد مفهوم كل من المصلحة والمفسدة يستلزم التفريق بين مستويين: مستوى عام يشمل كل أبواب الشريعة وهو ما انشغل به الأصوليون السابقون على ابن عاشور، ومستوى خاص يختص بالنظر في أبواب المعاملات المدنية، وفيه يدرج التعريف الرائد لحد الوصف الذي نعتبر به الفعل صلاحًا أو فسادًا، ويستجلى من هذا الحاصل أن البحث في الفكر الإسلامي على اختلاف موضوعاته ومناهجه، لكي يكون منتجًا وفاعلاً في الحياة، يتعين على القائمين عليه الانتقال في البحث من التعميم إلى التخصيص.

أما إشكال اختلاط المصالح بالمفاسد، فإن وجد حله مع الشاطبي انطلاقًا من قصد الشارع، فإن حله مع ابن عاشور تم من خلال التسليم بمبدأ الاختلاط لقيام نظام العالم عليه.

كان لقصر اهتمام ابن عاشور على المستوى الخاص، وتسليمه بواقعيّة

---

(٦٤) مقاصد الشريعة، ص ٧٢.

(٦٥) القواعد، ١/ ٧.

إشكال اختلاط المصالح بالمفاسد أثر كبير في أصالة نظره المقاصدي، لذلك لم يكن - من جهتي - مصطفى زيد مبالغًا عندما قال: «وتمضي الأعوام بعد الشاطبي، فلا نرى في المصلحة كلامًا ذا وزن، حتى يخرج علينا شيخ جامع الزيتونة السيد محمد الطاهر بن عاشور. . . بكتاب في مقاصد الشريعة الإسلامية»(٦٦).

المطلب الثاني: جلب المصلحة ودرء المفسدة في المعاملات

يقتضي المقصد العام من التشريع في باب المعاملات حفظ نظام العالَم وضبط تصرفات الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك، يتعضد هذا المقصد بما سلم به ابن عاشور من مبدأ اختلاط المصالح بالمفاسد. وجه تحقيق هذا المقصد النظر المصلحي عند الرجل في مستويين: مستوى جلب المصلحة ودرء المفسدة، ومستوى تحقيق القول في المصلحة المقصودة شرعًا.

أولاً: مستوى جلب المصلحة ودرء المفسدة

يتأكد هذا الجلب في باب المعاملات المدنية من خلال مظهرين أساسيين: مظهر ضبط الحقوق في المعاملات، وضبط رفع التعارض بين المصالح.

١ - مظهر ضبط الحقوق في المعاملات: يطلق الحق لغة على المال والملك والموجود الثابت، وكل إستعمالاته اللغوية تدور حول معنى الثبوت والوجوب(٦٧).

لم يَعْتَنِ فقهاء الإسلام بإعطاء تعريف منضبط للحق في الإصطلاح الشرعي، فنجدهم يطلقونه في بعض الحالات على جميع الحقوق المالية وغير المالية، فيقولون: حق الله وحق العبد، وفي حالات أخرى يطلقونه على

(٦٦) المصلحة في التشريع الإسلامي، ص ١٣٥.

(٦٧) القاموس المحيط، ٣/ ٢٢١.

مرافق العقار كحق المسيل وحق الطريق[٦٨]. وفي حالات ثالثة يطلقونه على ما ينشأ عن العقد من التزامات غير الالتزام الذي يعتبر حكم العقد، فعقد البيع حكمه نقل ملكية المبيع، ومن حقوقه تسليم المبيع ودفع الثمن[٦٩].

أما علماء الأصول فقد تناولوا الحق في باب «المحكوم به» من أبحاثهم، فقسموه إلى قسمين: حق الله وهو «ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد، وإضافته إلى الله تعالى لعظيم خطره وشمول نفعه»[٧٠]. والقسم الثاني: حق العبد وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة، وأضاف الحنفية قسمين آخرين وهما: ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب، وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب[٧١].

أما فقهاء الإسلام المعاصرون فمن نماذج تعريفاتهم ما يأتي:

- «اختصاص يقرر به الشرع سلطةً أو تكليفًا»[٧٢].
- «مصلحة مستحقة شرعًا»[٧٣].

لن أتناول تحليل هذه التعريفات، تحليلاً يبرز عناصرها التكوينية من أجل تحديد ماهية الحق في الفقه الإسلامي، لأن هذا التحديد يستوعب كل هذا الفقه، «فالعبادات والمعاملات والعقود وأحكام الأسرة والحقوق المالية وأحكام العقوبات ومباحث الجهاد والأنظمة المالية والأحكام السلطانية

(٦٨) علي الخفيف، الحق والذمة، القاهرة: الطبعة الثالثة، ١٩٤٦م، ص ٣٤.

(٦٩) عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق، في الفقه الإسلامي، بيروت: نشر المجمع العلمي العربي، ١٩٥٤م، ١/٩.

(٧٠) الموافقات، ٢/٣١٥، والتلويح على التوضيح: ٢/١٥٥، والفروق: ٢/١٤٠.

(٧١) يستبعد القرافي حقّ العبد الخالص، إذ يرى فيما هو حقّ للعبد حقّ الله دائمًا.

الفروق، الفرق، ٢٢.

(٧٢) المدخل الفقهي العام، ٢/١١.

(٧٣) الحق والذمّة، ص ٧٣.

وأحكام أهل الذمة، كل ذلك يدخل ضمن نظام الحقوق»[٧٤]. لذلك سأصرف اهتمامي إلى استجلاء أساسها المصلحي، إذ كلها تؤكد على البعد المصلحي للحق، سواء أكان حقًا لله أو حقًا للعبد، فالحق إنما كان كذلك فلتحقيقه للغاية منه، سواء تعلقت المصلحة أو المفسدة بالحقوق المالية، مثل حق التملك وحق الشفعة وحق الموصي له في قبول الوصية أو ردها بعد وفاة الموصي، أو حقوق غير مالية مثل حق ولي الدم في القصاص من القاتل عمدًا وظلمًا وحقه أيضًا في العفو عن القصاص...

كما أن إطلاق الفقهاء الحق على مرافق العقار كحق المسيل هو تأكيد على المصلحة التي ترجع إلى صاحبه والمتمثلة في صرف الماء غير الصالح أو الزائد على الحاجة... حتى يصل إلى مستودع أو مصرف عام[٧٥]. كما أن مصلحة أحد المتعاقدين، باعتبارها حقا يتمثل تارة في تسليم المبيع، وأخرى في الحصول على الثمن. وعندما سمى علماء الأصول الحق حقًا لله فقد فسروا هذه النسبة، بتأكيدهم على شمول نفعه للعباد، وازداد التأكيد على كون الغاية من الحق هي المصلحة في تعريفات فقهاء الإسلام المعاصرين جريًا منهم على تعريف الحق بالمصلحة وهذا واضح خاصة في تعريف «علي الخفيف».

يتضح الأساس المصلحي للحقوق في مجال المعاملات عند ابن عاشور من خلال تقسيمه لها الى قسمين: قسم حقوق الله التي تمثل المصالح العامة، وقسم حقوق العباد التي تتضمن المصالح الخاصة. فلما كان القسم الأول تحصيلاً للنفع العام أو الغالب أو حق من يعجز عن حماية حقه[٧٦] فقد تعرض له الشارع فأوجب بعضه عينيًا، والبعض الآخر كفائيًا، أما الأول فمثل وجوب حفظ النفس، وأما الثاني فمثل إنقاذ

---

(٧٤) محمد فاروق النبهان، تقييد الحقّ في الفقه الإسلامي بالمصلحة الاجتماعية، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٠م، ص ٧٤.

(٧٥) محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، بيروت: الطبعة الثانية عشرة، ١٩٨٥، ص ٣٦١.

(٧٦) مقاصد الشريعة، ص ١٥٥.

الغرقى وإطفاء النيران والإنفاق على الزوجات والأبناء ومواساة ذي الحاجة(٧٧). لا يقبل هذا القسم الإسقاط لتعلقه بمنشئ الحق وهو الشارع، فلا يملك أحد ذلك الحق.

أما القسم الثاني المتضمن للمصالح الخاصة فهو «التصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها، أو يدفعون بها عنهم ما ينافرها دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص أو جلب مصلحة له، أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره»(٧٨). يمثل ابن عاشور لهذا القسم بحفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فهذا نفع لصاحب المال ومظهره أن يجد كل من السفيه ماله عند رشده، والوارث ما له أيضًا بعد موت السفيه.

ويتعير قبول الإسقاط بعدم تفويته للمصلحة التي يدل عليها اختلال الداعي الجِبِلّي. لا بد أن يكون الإسقاط في الحقوق الذاتية منضبطًا، فلا يجوز إلا إذا كان لغرض صحيح، أما إن تجوز أصبح مخلًا بالداعي الجِبِلّي، فيصبح الإسقاط سفهًا يمنع صاحبه من التصرف في حقه. أما الإسقاط في الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره فلا يجوز الإسقاط إذا كان مؤديًا إلى اختلال الداعي الجبلي. لذلك صح للإنسان بذل نفسه للذب عن الحوزة، وصح له أن يأذن للطبيب بقطع عضو من أعضائه إذا رأى الطبيب ذلك، مع كون ذلك مصلحة مظنونة، وليس له الإذن بقطع عضو من أعضائه باطلًا. وفي هذا يقول الشاطبي: «ونفس المكلف داخلة في هذا الحق ـ حق الله تعالى ـ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف»(٧٩).

حاصل القول أن مقصد جلب المصالح ودرء المفاسد مقصد مهيمن

(٧٧) المرجع نفسه، ص ٧٥.
(٧٨) المرجع نفسه، ص ١٥٦. وقد رتّبها ابن عاشور الى تسع مراتب: الفصل الثالث من الباب الثاني، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
(٧٩) الموافقات، ٣/ ٢٢٢.

ومؤسس للحقوق في المعاملات عند ابن عاشور سواء على مستوى الحقوق العامة: حقوق الله، أو على مستوى الحقوق الخاصة، التي قد يغلب عليها هوى الغير أو هوى أصحابها أنفسهم.

٢ - مظهر رفع التعارض بين المصالح: هذا هو المظهر الثاني للمستوى الأول، الذي يتجه إلى الترجيح بين المصالح عند تعارضها. ولا تخفى أهمية الموضوع لأن المصالح والمفاسد، كما تبينا سابقًا، مختلطة ومتشابكة، لذلك احتاج الأمر إلى التشريع المرجح لإحدى المصالح دون الأخرى والدارئ لبعضها باحتمال بعضها الآخر. وقد وضع العلماء عددًا من القواعد التي تساعد على الترجيح مثل: المشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، ولا ضرر ولا ضرار، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، والخاصة تنزل منزلة الضرورة، والضرر يزال، والضرر لا يزال بمثله، والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا، والاضطرار لا يبطل حق الغير، ويختار أهون الشرين...[٨٠].

شغل موضوع رفع التعارض بين المصالح الحيز الأوفر من كتاب القواعد للعز بن عبد السلام، كما اهتم به الإمام الشاطبي وخاصة في المسألة الخامسة من القسم الثاني من كتاب المقاصد، حيث ذكر فيها ثمانية أحوال للمعارضات الواقعة بين مصالح الناس[٨١]. وعرض ابن عاشور حاصل الترجيح بين المصالح المتعارضة من خلال تأكيده على تقديم أعظم المصالح على من دونها، ومن وسائل ذلك:

- ما يترتب على إحدى المصلحتين، مثل تقديم مصلحة الإيمان على

(٨٠) ثمة تحليل لهذه القواعد وتطبيقاتها الفقهية في كتب القواعد الفقهية، وقد جمع الأستاذ أحمد الزرقا شرحًا مستفيضًا لها في كتابه «شرح القواعد الفقهية»، تقديم مصطفى أحمد الزرقا وعبد الفتاح أبو غدة وتنسيق عبد الستار أبو غدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

(٨١) الموافقات، ٢/٣٤٨.

مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الإحصار على إنقاذ الأموال، وتقديم ما حض الشارع على طلبه على ما طلبه طلبًا غير محثوث، وتقديم الأصل على فروعه.

ـ ترجيح إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بإرسال اجتلاب صاحب المصلحة إياها. وهذه من الوسائل الخفية في الترجيح، اقتبس ابن عاشور مثالها من الحالة الثانية من الحالات التي ذكرها الشاطبي. فقد يحترف أحد الناس نوعًا من التجارة يتضرر به مماثله فيه. فمصلحة أحدهما الاحتراف بذلك النوع، ومصلحة الأخر في ترك الأول ذلك الاحتراف، «فراعت الشريعة طريق الترجيح في مثل هذا بإرسال الناس في ميدان الاختيار والجلب، فتترجح إحدى المصلحتين باختيار جلب تلك المصلحة لنفسه، ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضرب من ضروب السلع مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله بالمقارن. فإذا قصد بذلك الإضرار كان آثمًا على نيته ولم يكن ممنوعًا من العمل»[٨٢].

ثانيًا: مستوى المصلحة المقصودة شرعًا

إذا كان واقع نظام العالم هو التشابك والاختلاط والتفاوت في المصالح والمفاسد، فإن التشريع في مجال المعاملات يقتضي ضبط المصلحة المقصودة منه، فالمصلحة جنس كماتَصْدُق على المحققة والمطردة والغالبة، قد تصدق أيضًا على المظنونة والنادرة، ناهيك عن تفاوتها من جهة قوة أو ضعف آثارها في الصلاح ومن جهة العوارض الطارئة أو الحافة بها.

يلزم، اعتبارًا لواقع المصلحة في نظام العالم ونشدانًا لضبط القصد الشرعي منها، الباحثَ خبرة «أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها»[٨٣]. آثار

(٨٢) المصدر نفسه، ٢/٣٤٩، ومقاصد الشريعة، ص ٧٨.

(٨٣) مقاصد الشريعة، ص ٨١.

المصلحة في قوام أمر الأمة، تحقق الاحتياج اليها في قوامها جماعات وأفرادًا، تعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها، حصولها من الأفعال بالقصد أو بالمآل: اعتبارات أربعة شكلت الهيكل الأساسي في تقسيم المصلحة المقصودة شرعًا في مجال المعاملات المدنية.

تستقي الاعتبارات التي انبنى عليها هذا التقسيم، مشروعيتها من تصور نظري معين، فحواه أن الشريعة في مجال المعاملات جاءت لإقامة نظام المصالح الدنيوية في المجتمع ولا علاقة لهذا النظام بنظام المصالح الأخروية، «لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا»[٨٤]. وجه هذا التصور النظري لنظام المصالح طبيعة الاعتبارات التي روعيت في التقسيم المصلحي لدى ابن عاشور، وذلك من الوجه الآتي:

فلما كانت شريعة الإسلام منظمة للمصالح الدنيوية، كانت الاعتبارات التي تؤسس تقسيمها اعتبارات مجتمعية دنيوية محضة. فآثار المصلحة في قوام أمر الأمّة وتحقق الاحتياج إليها وتعلقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها، كلها اعتبارات تمثل الأصول المجتمعية التي يقوم عليها نظام المصالح في المجتمع الإسلامي. يباين هذا التصور النظري التصور السائد عند الأصوليين حول نظام المصالح، ذلك التصور الذي يجعل من آثار النظام بقدر ما يشمل الدنيا يشمل أيضًا الآخرة، قال الشاطبي: «ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية»[٨٥]. وسبق أن بينت ما كان لهذا التصور من أثر في جعل مباحثهم حول المصلحة مباحث عامة تكشف عن التصور التشريعي للمصالح دون أن تتجه إلى البحث الخاص عن المصلحة في مجال المعاملات المدنية.

ترجع الاعتبارات، التي في ضوئها قسم ابن عاشور المصلحة، إلى مجال التعامل الواقع بين البشر في إطار مجتمعي، إن هذا التصور النظري

---

(٨٤) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٨٥) الموافقات، ٢/ ٣٧.

إزاء المصالح موجه بصورة أكبر إلى المجتمع والأُمة على عكس تصور معظم الأصوليين، يقول القرضاوي: «إنه قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح: أن انتباههم موجّه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأُمة»[86].

كيف البعد المجتمعي معاني المصلحة ضمن تقسيمات ابن عاشور لها ونظرًا لأهمية تقسيم المصلحة باعتبار آثارها في قوام أمر الأُمة لأنه أكثر التقسيمات التي يسودها ذلك البعد المجتمعي، فأقصر كلامي عليه. إن التأمل في التقسيم المذكور يؤدي بالباحث إلى أنه إزاء تأصيلين للمصلحة، اصطلحت على تسمية الأول بالتأصيل السياسي والآخر بالتأصيل التشريعي.

١ ـ **التأصيل السياسي**: لا يخفى أن من مقاصد الشريعة عند ابن عاشور أن تكون الأُمة الإسلامية قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال[87]، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا أقيم جهاز تنفيذي يسهر على سياسة المصالح فيها، وهو ما سيظهر عند الحديث عن المصلحة باعتبار آثارها في قوام أمر الأُمة.

١ ـ ١ ـ **المصلحة الضرورية**: إن قليلاً من التأمل في تعريف ابن عاشور لحفظ هذا الضرب من المصلحة، يبين مباينته للتعريف السائد عند الأصوليين، والذي اختصره الشاطبي بقوله إنها «ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا افتقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[88]. ووجه المباينة أن المصالح الضرورية عند ابن عاشور هي التي إذا افتقدت اختل نظام الأُمة في الدنيا، والمقصود

---

(٨٦) يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بدون تاريخ ولا مكان الطبع، ص ٧٤.

(٨٧) مقاصد الشريعة، ص ١٤٨.

(٨٨) الموافقات، ٢/٨.

بالاختلال أن تكون أحوال الأمة عندئذ سببًا في اضمحلالها وفي تسليط الأعداء عليها. فالضروريات من المصالح إذن راجعة إلى كل ما من شأنه إقامة النظام الأصلي لنوع الإنسان، وهو الذي به يمتاز حاله عن أحوال جنسه امتيازًا أوليًا[٨٩].

إن استمرارية إقامة النظام يستلزم حفظ هذا الصنف من المصالح «بالنسبة لآحاد الأمة، وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى»[٩٠]. هذا وجه يتباين فيه معنى الحفظ بين ابن عاشور وغيره من الأصوليين كالشاطبي. ذلك أن معنى الحفظ عند هذا الأخير مثلًا، يتم من جانبين: جانب الوجود أي بشرع ما يحقق أركانها ويثبت قواعدها، وجانب العدم أي بشرع ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع[٩١].

تمشيًا مع معنى ابن عاشور في الحفظ فإن حفظ النفس مثلًا ليس هو حفظها فحسب بتناول المأكولات والمشروبات واكتساء الملبوسات وغير ذلك مما تلزم به حياة المرء[٩٢]، كما أنه ليس هو حفظها فقط بشرع القصاص والديات في النفس والأطراف، بل معنى الحفظ هو حفظ أرواح الناس من التلف أفرادًا وعمومًا، أما القصاص فهو أضعف أنواع الحفظ، لأنه تدارك بعد الفوات، والحفظ المقصود هو الحفظ عن التلف قبل الوقوع مثل مقاومة الأمراض السارية في المجتمع حتى لا تفتك بأرواح الناس فيه. فإذا كان الشرع قد شرع ما يقيم هذه الحياة، فإن إقامة الحفظ يستلزم من الهيئة الإجتماعية، ممثلة في ولاة أمورها، إفراغ هذه التشريعات في إجراءات تنفيذية تقاوم كل ما من شأنه الإخلال بهذا الأصل المقرر في الشرع عن طريق الاستقراء.

إننا إزاء تأصيل «سياسي» لمعاني حفظ الضروريات الواردة في

---

(٨٩) حاشية التوضيح، ٢/١٦١.

(٩٠) مقاصد الشريعة، ص ٨٢.

(٩١) الموافقات، ٢/٨.

(٩٢) المصدر نفسه، ٢/٩.

الشرع، لأن المستقرئ لمعاني حفظها عند ابن عاشور يتبين أن الذي يتولى تحقيقها هو السلطة السياسية في نظام المجتمع. فهذه السلطة بإجراءاتها القائمة على إبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها، وبرفعها كلّ ما من شأنه نقض أصول الدين القطعية... هي المسؤولة الأولى على حفظ دين الإسلام، حفظه على مستوى الأفراد بتجلية ما يفسد اعتقاد الناس، وعلى مستوى عموم الأمة بحفظ بيضتها والذب عن حوزتها.

كما تتوجه السلطة السياسية بإجراءاتها إلى حفظ العقول عن عدم انضباط التصرف، ومن تفشي كل ما يفسدها. ومن وظائفها أيضًا في حفظ الأموال، حفظها من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض سواء أكان مالاً فرديًا أو مالاً عامًا، لأن الأموال الفردية تؤول إلى حفظ مال الأمة. وهذه وظيفة من أخطر وظائف السلطة السياسية لأن «من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهة الثروة، فبنسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تعد الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيانها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها»[٩٣]. وتتمثل وظيفة السلطة السياسية أيضًا في جانب النسب في حفظه من التعطيل، ويكون ذلك بحفظ ذكور الأمة من الاختصاء ومن ترك مباشرة النساء، وبحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة ومن تفشي إفساد الحمل.

يتبين مما سبق أنه لما انحصرت آثار هذا الصنف من الضروريات المصلحية في قوام أمر الأمة في الدنيا، فإن تأصيل الحفظ فيها بعد أن كان تشريعيًا يعتمد على ما استقرئ من مقررات الشرع وموارده المنصوصة وغير المنصوصة، أصبح مع ابن عاشور سياسيًا سلطانيًا، يتولى تنفيذه الوازع السلطاني[٩٤]. وهنا يظهر الانتقال من التأصيل التشريعي لحفظ الضروريات إلى التأصيل «السياسي» لحفظها.

---

(٩٣) مقاصد الشريعة، ص ١٨٥.

(٩٤) يعتبر مجال إجراء المصالح الضرورية أحد المجالات الحيوية لسياسة الحكومة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٢٢.

إن الدلالة الواردة في هذا الانتقال، هي أن تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه لا لما هو ثابت، لما هو متغير لا لما هو جامد، بعبارة يتأسس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة والمجتمع الإنساني عامة. معنى ذلك أن تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بد له من الالتفات الى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات. يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل فضلاً عن ذلك ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر: الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعبير والعلاج، واللائحة طويلة من الحقوق التي تعد اليوم من ضروريات وجود الإنسان في المجتمع المعاصر.

وقد أدرك الطبيعة التاريخية للحصر الوارد في الضروريات أحد الباحثين المقتدرين، فبين ما يمكن أن يلزم عنه هذا الفهم من نتائج على مستوى الاجتهاد في الشريعة فقال: «وهكذا، فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد؟»[95].

١ ـ ٢ ـ المصلحة الحاجية: وهي المصلحة التي ينتظم بها نظام الأمة

(٩٥) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى: ١٩٩٢، ص ٧٢.

على وجه حسن، وإذا فقدت لم يتعرض للاختلال، ولكن لم يجرِ على رفع الحرج والمشقة المقصودين شرعًا. والملاحظ أنه إذا شملت أمثلة الشاطبي لهذا الصنف كلًّا من العبادات والعادات والمعاملات والجنايات فإن أمثلة ابن عاشور انحصرت في المعاملات والأنكحة[٩٦]. ويوكل تنفيذ هذا النوع من المصلحة إلى مقتضيات سياسة الحكومة[٩٧]، مراعية في ذلك مقاصد التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم في تصرفاتهم التي يأتون بها في مجال المعاملات.

١ ـ ٣ ـ **المصلحة التحسينية**: يبدو من تعريفها ومن أمثلتها[٩٨] أن مقصد الشارع من الحفاظ عليها هو إظهار الأمة بالصورة التي تُرَغِبُ الأمم الأُخرى في الاندماج فيها أو في التقرب منها. وهذا الحفظ كما يوكل تنفيذه إلى السلطة السياسية، كما في المصالح التحسينية العامة، يوكل أيضًا الى كل مكلف كما في المصالح التحسينية الفردية.

٢ ـ **التأصيل التشريعي**: إن المقصد الأساسي من بيان هذا القسم هو الاستدلال على حجية المصالح المرسلة. فمعرفة أصناف مصالح هذا القسم من شأنها أن تكوّن لدى الباحث إمكانية التصور الكلي للمصلحة المقصودة في الشرع، حتى إذا وردت حوادث منفردة أمكن تعييرها بحسبه فنعطيها أحكامها الشرعية اللائقة بها.

ومعنى الإرسال عدم إناطة الشارع لجملة من الحوادث حكمًا

---

(٩٦) مقاصد الشريعة، ص ٨٤ و١٧٢ ـ ١٧٣، وحاشية التوضيح، ٢/ ١٦١، والتحرير والتنوير، ٤/ ١٩٨.

(٩٧) النظام الاجتماعي، ٢٢٢.

(٩٨) مثل نشر العلم ووعظ الناس وتثقيف العقول بالتربية الكاملة وإيجاد الملاجئ والمطابخ الرفيقة والمتنزهات ومواضع الاستجمام والإسعافات العدلية والصحية، هذا في المصالح العامة، أما في المصالح الشخصية فأمثلتها آيلة إلى مراعاة مكارم الأخلاق واعتبار المروءات والتشبث بخصال الفطرة.

أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٢٣، ومقاصد الشريعة ص ٨٥.

منصوصًا معينًا، كما لا نجد لها نظيرًا في الشرع حتى نلحقها به في القياس، فهي كالفرس المرسل غير المقيد[99]. يوضح ابن عاشور كيفية الاستدلال بهذا الطريق فيقول: «أن يكون وصف مناسب للتعليل لكنه لا يستند إلى أصل معين، بل إلى المصلحة العامة في نظر العقل، وإذا كان الإلحاق في القياس المعروف عند الفقهاء والأصوليين هو إلحاق جزئي بآخر مثله ثابت في الشرع لتماثلهما في العلة المستنبطة كمصلحة جزئية ظنيّة، فإن الإلحاق في المصلحة المرسلة هو إلحاق جزئية لا يعرف لها حكم شرعي على كلية مستقرأة من أدلة الشريعة، سواء أكان استقراءً قطعيًا أو ظنيًا قريبًا من القطع. ويظهر من هذا الإلحاق أنه أشد حجية من الإلحاق في القياس، لأن الإلحاق الأول الحاق جزئي بكلي، أو تنزل كلي على جزئي، أما الإلحاق القياسي فهو إلحاق جزئي بجزئي أو تنزيل جزئي على مثاله في علة مستنبطة غالبًا ما تكون ظنية»[100].

يبدو من كيفية الاستدلال هذه أن القول بالمصلحة المرسلة توسيع لعملية الإلحاق في القياس، فإذا كنا في القياس الأصولي نقيس الفرع على أصل منصوص فإننا في المصلحة المرسلة نقيس الفرع على أصل مستقرأ من جملة نصوص أفادت معنى كليًا واحدًا. أبان الإمام الشاطبي منشأ الاستدلال المرسل وأنه في حقيقة أمره ليس إلا أدلة مستقرأة من جملة أدلة ظنية «تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع»[101]، ويبني الشاطبي على ذلك حجية الاستدلال المرسل قائلًا: «إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشارع ومأخوذًا معناه من أدلته فهو صحيح، يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به... ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل»[102].

---

(٩٩) مقاصد الشريعة، ص ٨٦، وحاشية التوضيح، ٢/ ٢٢١.

(١٠٠) المرجع نفسه، ٢/ ٨٥.

(١٠١) الموافقات، ١/ ٣٦.

(١٠٢) الموافقات، ١/ ٣٩.

والحق أنه إذا أجمع العلماء على شمول الشريعة للضروريات والحاجيات والتحسينيات أي «كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[١٠٣]، لم يبق مجال للتردد فيها ولا حتى التشكيك في حجيتها. أما التشكيك في حجيتها، كما هو حال الجويني، بدعوى استلزامها تحكيم آراء العوام واختلاف الأحكام باختلاف الأشخاص والبقاع والأوقات فليس، كما تبين ذلك لابن عاشور، إلا «نزعة من طرائف مناظرات المخالفين المتبعة في القديم، وهي طرائق كان الأجدر بهمم العلماء التنكب عن سلوكها»[١٠٤]. أما التردد في الأخذ بها، كما هو حال الغزالي[١٠٥]، فينقضه كلامه هو نفسه لأن المصلحة لا تخرج عن نصوص الشريعة والفرق بين المرسلة وبين القياس «أن النصوص في القياس تشهد لعين المصلحة في الواقعة المعروضة، في حين أن الذي تشهد له النصوص في المصلحة المرسلة، هو جنس المصلحة في تلك الواقعة، وتشترك الأخيرة مع القياس في أن كُلاً منهما استدلال بمعقول النصوص وليس شيئًا خارجًا عنها»[١٠٦]. وهو عين ما يؤكده الغزالي في قوله: «والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات»[١٠٧].

- يصلح هذا الطريق في الاستدلال على الأحكام في استمرار حفظ الأصول الكلية التي يقوم عليها نظام المصالح في المجتمع خاصة إذا علم المرء أن مهام الحفظ السالفة تختلف ظروفها وحيثياتها، فما كان مصلحة في

---

(١٠٣) **المستصفى**، ١/ ٢٨٧.

(١٠٤) **حاشية التوضيح**، ٢/ ١٦٩.

(١٠٥) **المستصفى**، ١/ ٣١١ و ٢/ ٢٨٦.

(١٠٦) **نظرية المصلحة**، ص ي، وقد سمى ذلك ابن رشد بـ «القياس المرسل»، **بداية المجتهد**، ٢/ ٢٢٠

(١٠٧) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م، ص ٣٥٩.

وقت قد يتحول إلى مفسدة في وقت آخر، وما كان دارئًا لمفسدة في قطر قد يصبح جالبًا لمصلحة في قطر آخر، وغالبًا ما يحتاج في إثبات شرعية مصلحة جزئية خادمة لضروري إلى دليل جزئي من أجل القياس عليه، فإذا لم يوجد توجب على أهل النظر الاستدلال بهذا الطريق لاستناده على الاستقراء القطعي أو القريب منه.

يروم ابن عاشور، من خلال التمكين لطريق الاستدلال بالمصالح المرسلة، إلى تأسيس طريقة استدلالية قائمة على القطع أو الظن القريب منه، اعتمادًا على مقاصد الشريعة في جلب الصلاح ودرء الفساد. فبدلاً من قصر الإلحاق على القياس القائم على العلة المظنونة، يجب شموله أيضًا للقياس القائم على المقصد القريب والمقصد العالي[١٠٨]. إن الإلحاق في هذا الطريق الاستدلالي هو إلحاق جزئيات بأصل مستقرأ من نصوص لاشتراكهما في مقصد قريب أو مقصد عالي. وبهذا كان الإلحاق الثاني أولى من الإلحاق في القياس الأصولي، لأن الإلحاق فيه معرض للاحتمالات في أصول الأقيسة، لأنها جزئيات، وفي الأوصاف المسماة بالعلل، وفي صحة المشابهة بين الجزئيات. أما الإلحاق الثاني، فقطعي أو قريب منه لاستناده على الاستقراء القطعي أو القريب منه.

ووعيًا من ابن عاشور بما تقتضيه مجالات الحفظ السالفة من تعارض للمصالح بعضها بالبعض الآخر، ومن احتفاف المصالح بالمفاسد، توجب في نظره على المجتهدين تحكيم مبدأ تعارض المصالح والمفاسد الذي يتوجه فيه استحضار الاعتبارات الآتية:

أ ـ قوة آثار المصلحة المجتلبة وما يعارضها من المصالح والمفاسد.

ب ـ تفاوت مراتب العلم بقوتها حتى تلحق بنظائر أجناسها، الثابتة بالاستقراء كونها مقصودة للشارع في تحصيل الراجح وإهمال المرجوح.

ج ـ عموم الحاجة في تحصيل المصالح أو خصوصها.

---

(١٠٨) مقاصد الشريعة، ص ١١٣.

د ـ اختلاف أحوال الأُمة في السلم والحرب في تحصيل المصالح ودرء المفاسد(١٠٩).

وخلاصة القول في شأن مفهوم المصلحة أن تأكيد الأصوليين على البعد الديني الأخروي في تحديده قد وسم أبحاثهم بالطابع العمومي الذي يكتفي بالكشف عن التصور التشريعي الإسلامي دون البحث عن ضوابط المصلحة في مجال المعاملات المدنية. وهنا تكمن خصوصية دراسة المصلحة عند ابن عاشور، فبعد أن بين أن الصلاح الوارد في الشريعة تقتصر نتائجه على المستوى الدنيوي المدني سلم بواقعية اشكال اختلاط المصالح بالمفاسد في النظام المدني في مجال التعامل بين شخصين فأكثر، واعترض على وجوده من جهة الشخص الواحد. وهكذا اتجه إلى وضع ضوابط علمية عملية لحد الوصف الذي نعتبر به الفعل صلاحًا أو فسادًا في باب المعاملات، حتى يتحقق مقصد حفظ نظام العالم وضبط نظام التصرفات فيه. ذلك المقصد الذي وجه النظر المصلحي عنده في مستويين.

ـ مستوى جلب المصلحة ودرء المفسدة من خلال مظهرين: ضبط الحقوق في المعاملات ورفع التعارض بين المصالح. ففي المظهر الأول أقام تقسيمه للحقوق وتعبيره للإسقاط الوارد فيها على أساس مصلحي، أما في مظهر رفع التعارض بين المصالح فقد أتى بجملة من الوسائل التي يلزم استعمالها عند تقديم بعض المصالح على بعض.

ـ مستوى تحقيق القول في المصلحة المقصودة شرعًا: حيث انبنت اعتبارات تقسيمها على تصور نظري، يعتبر أن الشريعة جاءت لإقامة المصالح في المجتمع ولا علاقة لمآلات تلك الإقامة بالآخرة، مما جعل الاعتبارات موجهة بصورة أكبر إلى المجتمع والأمة، عكس الاعتبارات التي استند عليها الأصوليون والموجهة بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد. وقد تبينا أن التأصيل «السياسي» للمصالح الكلية في الشريعة يجعل من الحصر المنقول المأثور عن فقهائنا القدامى، حصرًا تاريخيًا. أقول هذا على رغم قول

---

(١٠٩) مقاصد الشريعة، ص ٨٧ ـ ٨٨.

الإمام الآمدي: «والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرًا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[110]. والعادة التي عايشها الإمام في القرن السابع الهجري قد تغيرت تغيرات جذرية، عرف العالم أثناءها تحولات تركت آثارها على القيم والذهنيات في المجتمع الإنساني عامة والمجتمع الإسلامي خاصة، فكيف يقال بعد هذا إنه قد حصل في الحصر ما يشبه الإجماع!

وأخيرًا يروم ابن عاشور في التأصيل التشريعي إلى تأسيس طريقة استدلالية قائمة على القطع أو الظن القريب منه اعتمادًا على المقاصد وذلك من خلال أمرين:

- عدم حصر الإلحاق في القياس على العلة المظنونة بل لا بد أن يشمل الإلحاق القياس القائم على المقصد القريب أو العالي.

- يراعى في هذا الإلحاق القياسي جملة من الاعتبارات مثل قوة آثار المصلحة المجتلبة وما يعارضها من المصالح والمفاسد...[111].

المبحث الثالث: التعليل

يشكل التعليل موقفًا نظريًا يؤسس التفكير التشريعي، لأن البحث عن العلة كشف للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريع الأحكام. انبنت نظرية ابن عاشور في المقاصد على ضرورة التسليم بالبحث عن ذلك الأساس دون أن تنظر في الكيفية التي تثبت بها علل الأحكام، تاركة هذا النظر بالإحالة إلى مسالك العلة كما بسطها علماء الأصول.

ولما كان البحث في تلك المسالك قد اختص في الوقت الحاضر بتناوله وصفًا وتحليلاً وتقويمًا، زمرة من أهل البحث[112] فإنني آثرت

(١١٠) **الإحكام في أصول الأحكام**، ٣/ ٣٩٤.

(١١١) ص ٣٠٧ من هذا البحث.

(١١٢) محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

وعبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، **مباحث العلّة في القياس**.

البحث في مفهوم التعليل لا كطرق وتقنيات في التوصل إلى علل الأحكام، بل كموقف فلسفي تشريعي انبنت في ضوئه نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور. من أجل ذلك مهدت المبحث في مطلبه الأول ببيان علاقة التعليل بالعقلنة، ثم انتقلت في المطلب الثاني منه إلى تحليل موقف ابن عاشور من التعليل.

المطلب الأول: التعليل والعقلنة

أولاً: تعريف التعليل

التعليل كمصطلح أصولي يؤسس النظر المقاصدي في فقه الشريعة، يلتمس الباحث بعض معانيه في جملة من الاستعمالات اللغوية لمادة «علل». ومنها ما يأتي:

ـ عل الرجل يعل من المرض، أي يشكو بسبب المرض، كما يقال: «هذا علة لهذا» أي سبب(١١٣).

ـ «اعتل»: إذا تمسك بحجة من الحجج.

ـ و«أعله»: إذا جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم(١١٤). تكشف هذه الاستعمالات عن بعض مظاهر المعقولية التي ترافق استعمال مادة «علل» في اللغة العربية، من بحث أسباب، أو التماس حجج واستدلالات، أو تجلية أسرار. تستشف أيضًا هذه المظاهر في كثير من الأحكام الشرعية المنصوصة في كل من القرآن الكريم والسنة النبوية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠ ـ ٩١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل

---

(١١٣) لسان العرب، ٢/ ٨٦٨.

(١١٤) المصباح المنير، ٢/ ٧٧.

صلاة»[115]، وقال أيضًا حاصرًا الوصية في ثلث المال: «الثلث والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»[116].

ثانيًا: دور التعليل في عقلنة التفكير التشريعي

تفيد هذه النصوص الشرعية الأساس المصلحي الذي يقصده الشارع من أحكامه، وهو ما أدركه كامل الإدراك الفقهاء الأوائل من الصحابة والتابعين وتابعيهم وخاصة فقهاء أهل العراق[117]. إن هذا الأساس شامل للحكم والمصالح التي يثمرها تنفيذ أحكام الشريعة في الخلق. يمثل ذلك الأساس عند ابن عاشور وجهًا من أوجه المعقولية التي توجد في الأحكام المنصوصة[118]، قد أصطلح على تسميتها بـ «المعقولية التشريعية» التي اهتم بها كل من القرآن والسنّة اهتمامًا يربو نظير الاهتمام بـ «المعقولية الاعتقادية»، يوضح ابن عاشور سبب ذلك في قوله: «ووجه ذلك أن دلائل الأمور الاعتقادية أدخل في الفطرة وأوضح في الدلالة، فكانت دعوة عامة الأمة إليها متيسرة، بخلاف دلائل التشريع فإنها تخالف دلائل الاعتقاد من ثلاثة وجوه: الأول أنها أخفى دلالة وأدق مسلكًا إلى الفطرة، فلا تتأهل لادراكها جميع العقول، الثاني أن المقصد من مخاطبة الأمة بالشريعة وامتثالهم إليها أن يكون عملهم بها كاملة، وهذا المقصد لا يناسبه وضع الشريعة للاستدلال بالنسبة لعموم الأمة، الثالث أن المخاطبين بالشريعة هم الذين استجابوا للإيمان وصدقوا الرسل. . . فدلنا هذا على أن الطريق الموصل إلى إيمانهم طريق استدلال، والطريق المساير لهم بعد إيمانهم طريق تسليم وامتثال»[119].

---

(115) الترمذي في كتاب الطهارة والبخاري في كتاب الإيمان، مسلم كتاب الطهارة باب السواك: ١/ ١٥١.

(116) أبو داود في كتاب الفرائض ومسلم في كتاب الوصية والبخاري في كتاب الجنائز باب رثي النبي ﷺ سعد بن خولة: ٢/ ١٠٣.

(117) تعليل الأحكام، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(118) أصول النظام الاجتماعي، ص ٥٣ و٥٨.

(119) المرجع نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

تدل الوجوه الثلاثة، بحسب ابن عاشور، على دعوة ملحة إلى أن يكون تفكيرنا في الشريعة تفكيرًا عقلانيًا، واستجابة لهذا الوضع الدلالي الذي صيغت في إطاره أحكام الشريعة المنصوصة، يشكل التعليل أساسًا ممتازًا للتفكير التشريعي لأنه في الحقيقة استجلاء لمراد الشارع من الحكم أو بحسب تعبير الشاطبي «تقصيد»(١٢٠) من الباحث للأحكام تقصيدًا يخلع طابع المعقولية على أحكامها «من قبل أن العلة أو السبب الموجب للحكم يمثل منطقية النص ومعقوليته لا لغويته»(١٢١). لا يعني البحث عن علة الأحكام في الشريعة النظر في معانيها الظاهرة، بقدر ما يعني إدراك المقاصد التي أناط بها الشارع الأحكام المنصوصة التي قد تستفاد من مقامات النصوص كما في دلالة النص مثلاً، وقد تستفاد من فقه الباحث للشريعة الذي به يدرك المناطات الثلاثة للحكم، من وصف ظاهر أو ما في الفعل من مصلحة أو درء لمفسدة، أو ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة(١٢٢).

يتبين مما سبق الدور التأسيسي الذي يقوم به التعليل في عقلنة التفكير التشريعي لأن الإقرار به مستشف نظريًا من القرآن والسنة وطريقة الفقهاء الأوائل. إنه، بحق، اختيار تتعضد وجاهته بأن الذي يبطله يبطل أصل الاستدلال الفقهي، ذلك أن المستدل عندما يدخل حقل الاستدلال، يدخله وهو مستند إلى تعليلات في المصالح والمفاسد وإلى تبصرات في المآلات والنتائج. والتعليل طور من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن في تعامله مع الأشياء والأشخاص والأفكار(١٢٣) لا يستغرب المرء بعد هذا أن يكون مع الاستدلال، شرطًا من الشروط التي تعيرت بهما الممارسة العلمية في علم الأصول لأن الأصوليين جمعوا بهما «بين الشرط

---

(١٢٠) الموافقات، ٣/ ٤٢٤.

(١٢١) محمد فتحي الدريني، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ٨، السنة ٢، ١٩٩٠م، ص ١٩٨.

(١٢٢) تعليل الأحكام، ص ١٣٤.

(١٢٣) أليس الصبح بقريب، ص ١٧٥ و١٩٩.

العقلاني للعلم الصوري والشرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك ما دام مجال الشريعة يجمع بين العلم والعمل»(١٢٤).

المطلب الثاني: موقف ابن عاشور من التعليل

رغم أهمية التعليل السالفة، فإن المُطالع لبعض كتب الأصوليين يلحظ عندهم أن القول به ليس أمرًا مسلّمًا كما قد يدعي البعض(١٢٥)، بل هو في محل نظر: هناك من ألغاه وهناك من تفاوت في إثباته.

كان لابن عاشور مع كل هؤلاء مواقف وآراء. أعرض موقفه من الفريق الأول ثم أتبعه بعرض موقفه من الثاني.

أولاً: موقف ابن عاشور إزاء منكري التعليل

ينسب ابن عاشور القول بإلغاء التعليل إلى الظاهرية ممثلين في «ابن حزم»، وهي نسبة موفقة، لأن معظم من نسب الإنكار لم يكن موفقًا بما في ذلك الإمام «الشاطبي» نفسه الذي نسب إنكار التعليل إلى الإمام «الرازي»(١٢٦). لن أخوض في الأسباب الثاوية خلف إنكاره من لدن بعض الأصوليين المتكلمين، لأن ذلك قد يؤدي بالباحث إلى تحديد العلاقة بين قواعد علم الأصول وقواعد علم الكلام، وصحة تأثير الأولى في الثانية أو العكس. فالقول مثلاً بأن إنكار التعليل عند بعض علماء الأصول كان تحت تأثير كبير لمذاهبهم الكلامية في مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعلقها بالأغراض، ينبني على أسبقية قواعد علم الكلام على قواعد علم الأصول، في حين يرى بعض الباحثين العكس، يقول «النشار»: «إن المسلمين بحثوا في المسائل العملية وفي وضع مناهج لتلك المسائل

---

(١٢٤) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المغرب: المؤسسة الحديثة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص ١٦٠.

(١٢٥) الموافقات، ٦/٢.

(١٢٦) المرجع نفسه، ٦/٢. وقد حلّل أحد الباحثين في المقاصد موقف الرازي من التعليل، نظرية المقاصد، ص ٢٠٩ ـ ٢١٦.

قبل أن يبدأوا البحث في المسائل الاعتقادية النظرية، وتلمس منهاج لها»[127].

ومهما يكن من أمر المنكرين للتعليل من علماء الأصول، فإن الدليل الذي استندوا عليه كان مَحَلَّ نقد عند «ابن عاشور». أصور هذا الدليل من خلال نص «لابن السبكي» يقول فيه: «قالوا: لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى، لأن من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون نقصًا في نفسه مستكملاً في غيره ويتعالى الله سبحانه عن ذلك»[128].

كانت أسس هذا الدليل محل انتقاد من لدن ابن عاشور في قوله: «والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين: أولهما قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به، وهذه سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه. الثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببًا يقتضي عجز الفاعل، وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب»[129].

لكن يبقى إشكال إنكار التعليل في علم الكلام والاعتراف به في الممارسة الاستدلالية للفقه وفي التنظير لها إشكالاً حاضرًا، الأمر الذي استدعى بعض العلماء إلى رفعه ومنهم على سبيل المثال «ابن الهمام» الذي قال: «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال: لا تعلل. ولا ينبغي أن ينازع في هذا. ومن فسره بالعائدة إلى العباد قال: تعلل، وكذلك لا ينبغي أن

---

(١٢٧) مناهج البحث، ص ٦٣.

(١٢٨) ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ٣/ ٦٢.

(١٢٩) التحرير والتنوير، ١/ ٣٨٠.

ينازع فيه»[130]، ويبدو أنه عين التفسير الذي وجه به أيضًا ابن عاشور الإشكال، إلا أنه يعود لينبه القارئ على الأسباب الحقيقية لهذا الإنكار، والتي تتحصل في الابتعاد عن مواقف المعتزلة من «الصلاح والاصلاح»، قال ابن عاشور: «ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة، فإن الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة أو قدروا هم في أنفسهم أن يورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئًا إلا لغرض وحكمة، ولا تكون الأغراض إلا المصالح فالتزموا أن أفعال الله تعالى لاتناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالعدل»[131].

وثمة وجوه نظرية أُخرى في تفسير الإشكال، منها رأي «البوطي» الذي يؤكد مباينة العلة الكلامية لنظيرتها الأصولية، الأولى عقلية من قبيل ما يوجب الشيء لذاته، لا يجوز أن تنسب إلى الله تعالى، والثانية جعلية جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين[132]. ومنها أيضًا رأي «مصطفى شلبي» الذي رأى في إنكار علماء الأصول للتعليل في كتب علم الكلام من جهة وإثباتهم له في كتبهم الكلامية من جهة أُخرى مناقضة لأنفسهم لقيام القياس الأصولي عليه فضلاً عن مناقضة طريقة السلف في التعليل[133].

كان هذا الاستطراد ضروريًا من أجل التأكيد على إصابة ابن عاشور عين الصواب عندما خص إنكار التعليل، سواء على مستوى الاستدلال أو على مستوى التنظير، بالظاهرية ممثلين في الإمام «ابن حزم». فهذا الرجل خصص بابًا كاملاً من أجل إلغاء التعليل في الفقه والأصول وهو «الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين».

---

(١٣٠) ابن الهمام كمال الدين، التحرير ضمن تيسير التحرير، دار الفكر للطباعة والنشر، ٣/ ٣٠٤.

(١٣١) التحرير والتنوير، ١/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(١٣٢) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٩٨٥م، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(١٣٣) تعليل الأحكام، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

وإذا كان أهم «دليل» يقيم عليه ابن حزم إنكاره للتعليل هو قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فإن ابن عاشور تناول في سياق تفسيره للآية ما يمكن اعتباره أساسًا متينًا في الرد على الاستدلال الحزمي بالنص. وحتى يتوضح هذا الأساس، لأعرض طريقة استدلال ابن حزم: «وقد قال تعالى واصفًا لنفسه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها «لم؟» وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: [لما كان هذا؟] فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا. وهذا أيضًا مما لا يُسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول: لم كان هذا الحكم لهذا الحكم ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لم جعل هذا الشيء سببًا دون أن يكون غيره سببًا أيضًا؟ لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل وألحد في الدين وخالف قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فمن سأل الله تعالى عما يفعل فهو فاسق، فوجب أن تكون العلل كلها منفية عن الله تعالى ضرورة»[١٣٤].

يتمثل أساس رد ابن عاشور على استدلال ابن حزم بالآية، في انتباهه إلى سياق الآية الموضوعي، وهو سياق إثبات التوحيد وتفنيد الشرك الذي اقتضى تقديم جملة ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ على جملة ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ وفي ذلك يقول: «على أن تقديمه على جملة ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ اقتضته مناسبة الحديث عن تنزيه تعالى عن الشركاء... فالمقصود أن من عنده مع قربهم ورفعة شأنهم يحاسبهم الله على أعمالهم... والسؤال هنا بمعنى المحاسبة، وطلب بيان سبب الفعل وإبداء المعذرة عن فعل بعض ما يفعل وتخلص من ملام أو عتاب على ما يفعل»[١٣٥].

يتضح من المقام المقالي الذي سيقت فيه الآية أن المقصود من السؤال

---

(١٣٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٤٧ هـ، ٨/١٠٢ ـ ١٠٣.

(١٣٥) التحرير والتنوير، ١٧/٤٦.

في الآية هو السؤال الذي يقصد به المحاسبة والاعتراض، لكن السؤال الذي يقصد منه تطلب العلم كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠]، أو سؤال الاستشارة أو سؤال الدعاء أو سؤال الاستفادة والاستنباط مثل أسئلة الفقهاء والعلماء الباحثين عن الحكم المنتشرة في أحكام الشريعة أو في نظم الكون، فغير وارد في الآية، بدليل السياق الواردة فيه. وعليه فلا يمكن تعميم عدم السؤال ليشمل البحث عن علل الأحكام الشرعية.

يستلزم إنكار الظاهرية للتعليل في نظر ابن عاشور نفي القياس ونفي الاعتبار بالمعاني، والوقوف عند ظواهر ألفاظ الشريعة عند الاحتجاج والجدل، بل إن هذا الإنكار قد يوقع «في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُرْوَ فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيًا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار»[١٣٦]. يستند الانتقاد المنهجي «العاشوري» إلى ما يمكن أن يمنحه التعليل من إمكانيات في حل المعادلة التقليدية: تناهي النصوص ولا تناهي النوازل، إلا أن قيمته العلمية لا يمكن في نظري أن تتحقق وتبرز إلا عند النظر إلى مكون إنكار ابن حزم للتعليل في علاقته مع المكونات الأخرى التي تحكم التفكير التشريعي لدى ابن حزم. إن من شأن استحضارها أن تمكن الباحث من تصور النظر الأصولي الحزمي ككل متوحد يكشف عن تصور منهجي مستقل إزاء التفكير في الشرع.

فإذا كان «ابن حزم» ينكر التعليل فإن ذلك له علاقة مع كل من نظرته إلى كمال الشريعة وما رامه من غاية تأسيس الاستدلال الفقهي على القطع. يرى ابن حزم أن كثيرًا من الأمثلة الفقهية التي انبنت طرقها الاستدلالية على التعليل تُرد إلى النصوص، فهذه بمقتضى كمالها شاملة لكل الحوادث التي تأتي في كل العصور، أما طريق إفادتها للحكم فلا يمكن أن يخرج عن أصول الأحكام التي ترتد عند ابن حزم، إما إلى نص

---

(١٣٦) مقاصد الشريعة، ص ٤٧.

وإجماع، وإما إلى دليل مولد منهما ومفهوم من دلالتهما، يؤخذ لا بحمل يكون أساسه التعليل القياسي باستخراج علة من النص، بل بفهم النص في ذاته فهما لا يحيد عن المعاني الواردة فيه.

إن إنكار «ابن حزم» التعليل، الذي هو في العمق إنكار للقياس الأصولي القائم على غلبة الظن، يتساوق مع مكون بناء الاستدلال الفقهي على القطع. لا يتجه العقل في هذا الاستدلال إلى ربط فرع بأصل لاشتراكهما في علة مظنونة، بل يتجه إلى تبين الأساس اللزومي المنطقي للنصوص الشرعية، فما يمكن أن يحدث من حوادث يمكن للفقيه، في نظر ابن حزم، أن يعطيها أحكامها الشرعية «انطلاقًا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص، واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل، توليدًا واستنتاجًا وتفريعًا ضروريًا، طريقه الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج، واللزوم المنطقي لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي»[١٣٧].

وإذا كان هذا هو موقف ابن حزم إزاء غير المنصوص عليه من الحوادث فكيف جاز لابن عاشور الحكم على الظاهرية ممثلين في ابن حزم بالوقوع «في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُرْوَ فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان»؟![١٣٨] لا يسع المرء وهو يقارن بين الموقف والانتقاد إلا الإقرار بأن الثاني في محل نظر وتأمل كبيرين.

ثانيًا: موقف ابن عاشور من مثبتي التعليل

تفاوت جمهور المثبتين للتعليل من حيث درجات أخذهم به إلى حد أدى ببعضهم إلى إنكار صحة أسانيد كثير من الآثار[١٣٩]. والحق أن منشأ التفاوت يستلزم الرجوع إلى بيان موقفهم من تعليل أحكام الشريعة في

---

(١٣٧) ظاهرية ابن حزم، ص ١٢٥.

(١٣٨) مقاصد الشريعة، ص ٤٧.

(١٣٩) أبو زهرة، ابن حزم، دار الفكر العربي، ص ٤٠٩ .وتعليل الأحكام، ص ٧٣.

جانبي العبادات والمعاملات: هل الأصل فيهما معًا التعليل؟ أم يقتصر التعليل على أحدهما والتعبد على الآخر؟

لأُجلي موقف الأصوليين من القضية حتى أتبين القيمة العلمية لموقف ابن عاشور منها.

١ ـ **التعليل في المعاملات**: الأصل العام الذي اتُّفِقَ عليه في أحكام الشريعة أنها معللة بمصالح العباد، يقول الرازي: «إن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد» ثم ذهب يستدل على ذلك من خلال جملة من الوجوه، أقتصر على ذكر واحد منها: «إن الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح، أو لا لمرجح، والقسم الثاني باطل، وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح وهذا محال، فثبت القسم الأول. وذلك المرجح إما أن يكون عائدًا إلى الله تعالى أو إلى العبد. والأول باطل بإجماع المسلمين فتعين الثاني. والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته، أو ما لا يكون لا مصلحته ولا مفسدته، والقسم الثاني والثالث باطلان باتفاق العقلاء فتعين الأول، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد»[١٤٠]. يعتبر الإمام الشاطبي هذا الأصل مسألة مسلمة بعد أن اعتمد في إثباتها على استقراء النصوص واستقراء عللها استقراء مفيدًا للقطع، قال: «وإذا دل على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[١٤١].

عبر ابن عاشور عن هذا الأصل العام، ولكن بطريقته، ذلك أنه إذا كان يتفق مع الأصوليين بأن أحكام الشريعة معللة بمصالح العباد في العاجل والآجل فإنه يختلف معهم في تفسير معنى الآجل يقول: «شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال

(١٤٠) المحصول، ٢/ ٢٣٧.

(١٤١) الموافقات، ٢/ ٧.

التي كانوا عليها في الدنيا»[١٤٢]. وسنرى ـ بحول الله ـ كيف سيوجه هذا التفسير موقف ابن عاشور إزاء التعليل.

وإذا تقرر هذا الأصل فإن أحكام الشريعة لا تخلو إما أن تكون معاملات أو تكون عبادات. أما المعاملات فإن الأصل فيها هو الالتفات الى العلل المصلحية من أجل القياس. وهو أصل استدل الشاطبي على إثباته بجملة أمور لعل أهمها الاستقراء[١٤٣]. هذا قدر متفق عليه، لكن ثمة قدر آخر كان منشأ لاختلاف الأصوليين في مدى اعتبار التعليل من أجل القياس في جملة من أحكام المعاملات، منها ما يأتي: الذبح في المحل المخصوص، الفروض المقدرة في المواريث، عدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية.

ناصر الإمام الشاطبي رأي من ذهب إلى اعتبار التعبدية في نظير هذه الأمثلة[١٤٤]، مستدلاً على ذلك بأمور منها:

أ ـ يلزم معنى التكليف انقياد المكلف لهذه الأحكام سواء عرف مناطها أو لم يعرفه، على عكس معنى المصالح فإنه غير ملزم له من حيث هو عبد مكلف منقاد لأمر سيده، قال الشاطبي: «إن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر، لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضًا فإن تحصيلها واجب عقلاً بالفرض»[١٤٥].

ب ـ عدم القطع بمعقولية معنى من المعاني يلزم اعتبار التعبد في الحكم[١٤٦].

ج ـ حصول التعبد بمعنى الامتثال والخضوع في تعليلات هذه

---

(١٤٢) مقاصد الشريعة، ص ١٠.
(١٤٣) الموافقات، ٢/ ٣٠٥.
(١٤٤) الموافقات، ٢/ ٣١٥.
(١٤٥) المصدر نفسه، ٢/ ٣١٠ ـ ٣١١.
(١٤٦) المصدر نفسه، ٢/ ٣١١ ـ ٣١٣.

الأمثلة، من ذلك ما إذا سأل الحاكم: لم تحكم وأنت غضبان؟ وأجاب بأني نهيت عن ذلك، أو بأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم كان مصيبًا في الجوابين، وان كان الجواب الأول أكثر تعبدية من الثاني[١٤٧].

د ـ اختصاص الشارع بتعريف المصالح والمفاسد التي يقصدها جلبًا أو درءًا.

هذه هي الأدلة التي استند عليها الشاطبي في التمكين لهذا الرأي، لكن تولى الرد عليها وتفنيدها كل من شلبي وابن عاشور، الأول بشكل صريح والثاني من خلال بيان موقفه من التعليل في أحكام المعاملات.

يقرر الشيخ شلبي أنه إذا كان الأصل في أحكام المعاملات، هو تحصيل مصالح الناس وأن التعبد فيها من حيث ورود النص بها فقط، فإن ذلك يقتضي رجحان اعتبار المصالح فيها على التعبد. وعليه فإذا أدى اعتبار التعبد إلى ضياع مصلحة مقصودة منه، كما إذا كان النص واردًا لمصلحة خاصة[١٤٨] ثم تغير الزمن وأصبح هذا الحكم غير محقق لما قصد منه، أنعتبر التعبد الذي هو مرجوح أم نعتبر المصلحة التي هي المقصودة فنعمل بها؟ ان في الاعتبار الأول مناقضة للأصل المقرر من أن المعاملات فيها هو تحصيل المصالح، أما الاختيار الثاني فيتوافق مع الأصل المقرر. وأما ما مثل به الشاطبي من مسألة الفروض في الموارد ومقادير الزكوات والعدد في العدد وموضع الذبح فبعيد عن محل النزاع.

واننا إذا سلّمنا برجحان هذا الوجه من النظر تبيّنا تهافت استدلالات الشاطبي السالفة، وقد كر الشيخ ببيان وجوه التهافت فيها، واقتصر في عرض رده على الدليل الثاني: «إن احتمال وجود حكمة أخرى غير ما وقف عليه المجتهد لا يمنع من إدارة الحكم عليها إثباتًا ونفيًا على ما

(١٤٧) المصدر نفسه، ٢/ ٣١٤.

(١٤٨) لا يدخل في هذا الباب النصوص التي لا تتغير مصالحها كنصوص حلّ البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب...

ظهرت له، لأنه ما كلف إلا بما أداه إليه اجتهاده، ولم يطلب منه القطع في الاجتهاد بل غلبة الظن كافية، ولو كان مجرد الاحتمال مانعًا لما صح لمجتهد أن يعمل باجتهاد أصلاً»[١٤٩].

يبدو أنه إذا تمثل المرء واقع استدلالات الشاطبي في المسألة أدرك القيمة العلمية لذلك الانتقاد المنهجي الذي وجهه ابن عاشور للشاطبي فيها حيث قال: «واعلم أن أبا اسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد كلامًا طويلاً في التعبد والتعليل معظمه غير محرر ولا متجه، وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه»[١٥٠].

يتحدد موقف ابن عاشور من تعليل أحكام المعاملات من إيمانه التام وتسليمه الحاسم بأن الأصل فيها كلها هو التعليل، ولا عبرة بما ادعاه البعض بأن التعبد في بعضها وارد، لأن هذا البعض ليس إلا أحكامًا «قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيرًا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم وكانت الأمة منها في كبد، على حين يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]»[١٥١]. ولرفع إشكال الخفاء طريقين: طريق النظر في الروايات التي نقلت بها نصوص الشريعة، من أجل ضبط مسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مروية في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد، وآخر طريق النظر في الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها. ولا تخفى علاقة الطريقين الوثيقة بمقامات النصوص الشرعية وخاصة في عناصرها الخارجية المتمثلة في قرائن الأحوال، ذلك أن الاستحضار التام والواعي لها مسلك في تبين القصد الشرعي من أحكام المعاملات ذات العلل والمقاصد الخفية.

---

(١٤٩) تعليل الأحكام، ص ٣٠٠.

(١٥٠) مقاصد الشريعة، ص ٤٩.

(١٥١) مقاصد الشريعة، ص ٤٨. ويقول أيضًا في موضع آخر: «المعاملات المالية والجنائية... لا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها» ص ٥٠.

٢ ـ **التعليل في العبادات**: لا يمكن لقارئ نصوص الشارع المتعلقة بالعبادات إلا ملاحظة تعليل الشارع لها في غير ما نص من ذلك ما يأتي:

ـ ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ـ ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ . . . لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾ [الحج: ٢٧ ـ ٢٨].

ـ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

ولشدة ملاحظة التعليل في الزكاة أدرجها فقهاء الأحكام السلطانية والمالية والسياسة الشرعية في كتاباتهم. وإنبناء على هذه الملاحظة رأى أحد فقهاء الزكاة بأنها، فضلاً عن معناها التعبدي، «جزء من النظام المالي والاجتماعي والاقتصادي للدولة. . . والعلة في تشريعها واضحة، فلماذا لا نقيس على المنصوص عليه فيها ما يشبهه ويشاركه في العلة»(١٥٢).

يمكن، على هدي من هذا التعليل المستفاد من نصوص الشريعة، استحضار مواقف العلماء من التعليل في العبادات. فهذا «الجويني» يندر في نظره العثور على معنى غير معقول أي غير معلل في الشريعة(١٥٣). كما أن «ابن القيم» انتدب نفسه لتعليل كثير من الأحكام العبادية مثل الغسل من المني دون البول، ووجوب قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، وغسل أعضاء الوضوء، وصدقة السائمة وإسقاطها عن العوامل. . .(١٥٤) بل إن مذهب ابن القيم هو أشمل من أن يقتصر على هذا النوع من التعليل، لأنه يتجه إلى تعليل ملاك الشريعة نفسها، وهو فعل الأوامر وترك النواهي، فعلة فعل الأوامر وترك النواهي تتمثل في أن الأولى مقصودة لذاتها، أما الثانية فمقصودة لتكميل الأولى. وعليه فالعلة في كون ترك الأوامر أعظم عند الله من ارتكاب النواهي تتجسد في كون الأخيرة

---

(١٥٢) فقه الزكاة، ١/٢٩.

(١٥٣) البرهان، ٢/٩٢٦.

(١٥٤) إعلام الموقعين، ٢/٨٥ وما بعدها، وبدائع الفوائد، ٢/١٨٨ ـ ١٩٨، ومفتاح دار السعادة: ٢/٣ ـ ٧.

من باب المقصود لغيره، أما الأمر بالواجبات فمن باب المقصود لنفسه كما في الخمر والميسر، فالنهي عنهما إنما لكونهما يصدان عن ذكر الله وعن الصلاة[١٥٥].

أما «الشاطبي» فالأصل عنده في أحكام العبادات هو التعبد، وأول دليل في ذلك هو الاستقراء، ذلك أن استقراء أحكام العبادات كيفيات ومقادير ومواقيت وشروطًا، أفاد عقلاً بانعدام التعليل المفضي إلى التحديد القاطع لوجه المصلحة[١٥٦]. فكل من بحث عن علل هذا النوع من الأحكام أدرجت مباحثه ضمن المرتبة الثانية من مراتب العلم، وهي مرتبة «ملح العلم» التي تفتقد خواص المرتبة الأولى: العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، وكون العلم حاكمًا لا محكومًا عليه[١٥٧].

يتوقف، في نظر «ابن عاشور»، الحكم بتعبدية هذا الحكم الشرعي أو ذاك من أحكام العبادات على مدى استفراغ الجهد في تبين علته، لأن الأصل المقرر عنده هو قبول الأحكام كلها للقياس ما قامت منها معاني ملحوظة، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلة جدًا[١٥٨].

حتى إذا آل ذلك الاستفراغ إلى التحقق من تعبدية الحكم وجب على الفقيه المحافظة على صورته لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية، ويمثل ابن عاشور لهذا النظر بموقف الصحابة إزاء مسألة العول في الميراث. فإذا كانت مقادير الفرائض متلقاة عند الأمة عن طريق التعبد،

---

(١٥٥) الفوائد، ص ١٦٠.

(١٥٦) الموافقات، ٢/ ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(١٥٧) المصدر نفسه، ١/ ٧٧ ـ ٨٠.

(١٥٨) مقاصد الشريعة، ص ٤٧ و٤٩ ـ ٥٠ و١١٤. لعل هذا الموقف من شمولية التعليل لأحكام الشريعة كان مقصودًا من انتقاد علال الفاسي في وصفه لمن تعاقب على كتابة المقاصد بعد الشاطبي حيث قال: «وبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه أخذًا للمقاصد بمعناها الحرفي». مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ١.

فقد نزلت بالمسلمين زمن «عمر بن الخطاب»، قضية امرأة ماتت وتركت زوجها وأمها وأختها، فاختلف موقف الصحابة إلى رأيين: الأول ذهب إلى إعطاء الجميع على نسبة واحدة، والثاني رأى إدخال النقص على الأخت من مقدار فرضها لأنها أضعف من الزوج ومن الأم.

يلاحظ المرء مع ابن عاشور أن الموقف الأول، إذا احتفظ على معنى التعبد في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة، فإنه أدخل التعليل ولم يحتفظ على معنى التعبد في المقادير لتعذر ذلك. أما الموقف الثاني فإذا حافظ على التعبد من جهة عدم إدخاله التعليل، فلم ينقص من حظ الأم والزوج وجعل الأخت تأخذ البقية، فإنه أعمل شيئًا من «الترجيح بالتنظير»(١٥٩).

لا يمكن أن يسلم القول بتعبدية الأحكام إلا بعد استفراغ الجهد، عندها جازت الاحتكامات ومعناها كما قال الغزالي، إقرار الباحث بخفاء الأسرار التي عجز عقله عن إدراكها(١٦٠). وحتى في هذه الحالة يمكن للباحث أن يستعين بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقًا للدعوة والموعظة ترغيبًا أو ترهيبًا كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢]...

ينسجم هذا الموقف «العاشوري» من تعليل الأحكام العبادية مع ما سبق أن أكده الرجل من عقلنة التفكير التشريعي(١٦١)، عقلنة بقدر ما تحافظ على صورة الحكم التعبدي، فإنها لا تألو جهدًا من أجل تبين علته. والقول بالعقلنة لا يقتضي الخروج عن معنى التبعد، كيف وهو منتشر في كل أحكام الشريعة سواء اشتملت على مصلحة كلية أو على مصلحة جزئية(١٦٢).

---

(١٥٩) مقاصد الشريعة، ص ٤٨.

(١٦٠) شفاء الغليل، ص ٢٠٤.

(١٦١) ص ٣١١ ـ ٣١٩ من هذا البحث.

(١٦٢) الموافقات، ٢/٣٨٦.

يمكن، انطلاقًا من هذه الرؤية لمسألة التعليل، الجواب عن إشكال تعليل التحديدات والهيئات والمقادير الواردة في كثير من أحكام الشريعة عبادات أو معاملات، مثل عدد الصلوات وعدد الركعات والجهر والأسرار... قال الشاطبي: «أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان... وأما العاديات وكثير من العبادات أيضًا فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي. والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل»(١٦٣). يتوافق هذا الجواب مع ما هو مقرر شرعًا وعقلاً وعادة. أما شرعًا فلتتنزه الأحكام ألا تكون منوطة بالإنضباط(١٦٤)، وأما عقلاً فلأنّ النظر العلمي الأصيل هو الذي يتعير بالضوابط والحدود، وأما عادة فلأنّ نظام المعاملات يتحتم انضباطه بالحدود والضوابط. ويبدو أن مراعاة التوافق كانت منشأ في اعتبار ابن عاشور إناطة التشريع بالضبط والتحديد مقصدًا من المقاصد العامة فيه(١٦٥).

حاصل القول في شأن التعليل أنه أساس النظر في عقلنة التفكير التشريعي وذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ إنه أحد الإمكانيات التي يقوم عليها القياس الأصولي في حل مشكلة تناهي النصوص ولا تناهي النوازل.

ب ـ شمولية التعليل لأحكام العبادات والمعاملات في الشريعة.

ج ـ التعليل وسيلة من وسائل إدراك خاصية الضبط والتحديد في الشريعة.

د ـ التعليل من مقتضيات الممارسة الاستدلالية في الفقه، والممارسة التنظيرية في علم الأصول.

---

(١٦٣) المصدر نفسه، ٢/ ٣٠٥ ـ ٣٠٩.

(١٦٤) مقاصد الشريعة، ص ١٣٧.

(١٦٥) المرجع نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

هذا هو التعليل عند ابن عاشور باعتباره منطلقًا نظريًا أسس نظرية المقاصد عنده، لأن البحث في المقاصد يتأسس على الموقف الذي يكونه الباحث إزاء التعليل. انشغل ابن عاشور، انبناء على موقفه من التعليل بعلل الأحكام عند تفسيره لنصوص الشريعة وبحثه في أحكامها.

تلك هي أبرز المفاهيم التي أسست الموقف الفلسفي التشريعي العام في نظرية ابن عاشور للمقاصد الشرعية. فالفطرة مفهوم لعب دورًا تأسيسيًا في بناء النظرية، فبعد مطابقته للشرع أصولاً وفروعًا قامت كل المقاصد الشرعية عليه بما في ذلك كلي كلياتها وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، وصلح بذلك استثماره في فقه الاجتهاد تعقلاً للمقاصد واستنباطًا للأحكام. أما مفهوم المصلحة فقد تميزت دراسته بخصوصية نظرية كيفت البحث المصلحي، أولاً في تحديد المفهوم، وثانيًا في بيان جلب المصالح ودرء المفاسد في مظهري ضبط الحقوق في المعاملات ورفع التعارض بين المصالح فيها، وثالثًا في تحقيق القول في المصلحة المقصودة شرعًا. وأما التعليل فهو أحد المواقف المنهجية التي تجعل من التفكير في الشريعة، داخل النظرية، تفكيرًا عقلانيًا، أولاً لأنه أحد إمكانيات حل مشكلة تناهي النصوص ولا تناهي الحوادث وثانيًا لأنه وسيلة في إدراك خاصية الضبط والتحديد. والحاصل أنه ثوى خلف كل مفهوم من المفاهيم السابقة طبيعة تأسيسية مستقلة وجهت خصوصية دوره في تشكيل النظرية.

لكن بناء نظرية المقاصد لا يتوقف على زمرة من المواقف الفلسفية التشريعية فجسب، بل يستند على طرق وتقنيات في إثبات مقتضياتها. تدل لوازم تلك المواقف إزاء الفطرة والمصلحة والتعليل، على ضرورة الكشف عن الوسائل التي تعتمد في إثبات المقاصد الشرعية، بعبارة إذا مثلت المواقف السابقة البناء الفكري للنظرية فإن تلك الوسائل ترسم البناء المنهجي لنظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، وهو ما سنفصل فيه القول في الفصل الثاني من هذا الباب.

الفصل الثاني

الوسائل المنهجية للنظرية

أقصد بالوسائل المنهجية جملة من الأدوات الإجرائية التي تُعد كفيلة بتحقيق هدفين: إنها تمكن من تبين الكيفية التي اعتمدها ابن عاشور في بناء نظريته، سواء على مستوى إثبات المقاصد العامة أو على مستوى إثبات المقاصد الخاصة، ويكفي إذا عكس الهدف بحق أن العلماء الكبار، مثل ابن عاشور، يعيشون بالمنهج وإن لم يهتموا بالتنظير له. أما الهدف الثاني فإن هذه الكيفية تسمح بتبين مقدار الجهد الذي بذله الرجل في تنظيم فكره المقاصدي وتنسيقه.

يبرز هذان الهدفان منهجًا في تبين المكونات المنهجية للنظرية. وقد حصرت أدوات تلك المنهجية في طرق ثلاثة وهي: المقام والاستقراء والتمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام، عمدت على تحليل كل واحد منها في مبحث مستقل، وهكذا انقسم الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: المقام.

المبحث الثاني: الأستقراء.

المبحث الثالث: التمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام.

المبحث الأول: المقام

إن التمييز بين النص الشرعي وبين ما يسمى بروحه هو في العمق

تمييز «بين الاكتفاء بمعنى «المقال» وبين عدم الاكتفاء به، والغوص وراء المراد الحقيقي للمشرع وهو معنى «المقام»»[1]. وليس ذلك المراد إلا المصلحة المقصودة شرعًا التي ليس من اللازم أن تستفاد من المعنى الأول للنص، بل قد تستفاد من معنى معناه، قال الإمام عبد القاهر الجرجاني: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض... وإذ قد عرفت هذه الجملة فها هنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[2].

وإذا كان الجرجاني لا يذكر في هذا النص وسيلة الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى باعتباره المقصود من لدن المتكلم، فالميل إلى الترجيح بأنها المقام هو الأقرب للصواب. يستمد هذا المكون المنهجي أهميته من المكانة التأسيسية التي يمثلها النص في الفكر الإسلامي عامة وفي فكر علماء الأصول خاصة، لأنه الأصل في إثبات الأحكام الشرعية عندهم، قال الشاطبي: «إذا تعاضد النقل والشرع على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[3].

اتَّجَهَ النظرُ الأصولي - إنسجامًا مع هذا الأصل - إلى فهم النص سعيًا إلى تحديد معناه المقصود، لا يستغرب المرء بعد هذا إذا حُدِّدَ عصب مباحث علم الأصول بانشغالات التنظير لقواعد الاستنباط اللغوية. لقد

---

(١) تمام حسان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، البيضاء: دار الثقافة، ص ٣٣٨.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تصحيح محمد عبده والشنقيطي، نشر محمد رشيد رضا، مصر: دار المنار، ١٣٦٧هـ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٣) **الموافقات**، ١/ ٨٧.

كان المقام عنصرًا استدلاليًا في فقه ابن عاشور للشريعة، سواء على مستوى تحديد المعنى المقصود من الخطاب أو على مستوى تحديد المصلحة المقصودة من الحكم الشرعي المنصوص أو على مستوى الاستدلال على المصلحة المقصودة. وفي ذلك يقول: «يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الألفاظ حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ... ويهملون... ما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة بها مقام التشريع»[(٤)].

تعين، سعيًا لبيان دور المقام في النظرية، النظر في جهتين هما موضوع هذا المبحث، تختص الأولى بتجلية دوره في تحديد القصد من الخطاب الشرعي، وتتناول الثانية دوره في النظرية.

المطلب الأول: دور المقام في تحديد القصد من الخطاب الشرعي

تبرز احتمالية الخطاب الشرعي من خلال مستويين: مستوى كونه خطابًا لغويًا، ومستوى كونه خطابًا مجسدًا لإرادة الشارع ومقصده. يُعد استحضار المقام، بشكل عام، أمتن مسلك في تحديد القصد لأن من شأن هذا التحديد استبقاء قصد واحد وإلغاء الدلالات الأخرى غير المقصودة.

أولاً: احتمالية الخطاب الشرعي

لا يكفي من أجل تحديد الدلالة المقصودة من الخطاب الاقتصار على صيغته اللغوية، وأعني بالقصد هنا ما عناه الأصوليون بمصطلح النص عندهم، وهو «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا لا عن قرب ولا على بعد»[(٥)]. فالخطاب الشرعي، باعتباره خطابًا لغويًا، هو خطاب ملتبس

---

(٤) مقاصد الشريعة، ص ٢٤.

(٥) المستصفى، ١/ ٣٨٥، قال الباجي: «النصّ ما رفع بيانه إلى أبعد غاياته»، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، بيروت: نشر مؤسسة الزعبي للطباعة، ص ٤٢.

ومنشأ ذلك أنه قد يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل، وتلك مزية من المزايا الجمالية للخطاب عند علماء البلاغة، قال الجرجاني: «واعلم أنه إذا كان بينًا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهًا آخر»[٦].

ولا يستغرب المرء هذه الاحتمالية لأنها خاصية معظم الخطاب الشرعي، وقد انتبه لها علماء الأصول الذين رأوا أن الاستدلال بالأدلة اللفظية ينبني على جملة من الأمور كلما وجدت تكاثرت الاحتمالات في المراد من الخطاب، منها: «نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي»[٧]. قد ينبني، على سبيل المثال، دليل لفظي من الشريعة على الإضمار قد يكون الداعي إليه إما الاحتراز عن التطويل أو الابتعاد عن الوقوع في فضل الكلام أو إضعاف التوجه إلى العمل[٨].

وتُفسَّر الاحتمالية من زاويتين: الأُولى لغوية، والثانية تشريعية.

١ ـ **التفسير اللغوي لاحتمالية الخطاب الشرعي**: يلزمُ الخطابَ اللغوي طرفان: أحدهما المتكلم وهو في حالة الخطاب الشرعي المشرع، والثاني المستمع وهو في هذه الحالة أيضًا الفقيه أو المكلف. الأول: يستعمل الخطاب لكي يدل على معنى مقصود يريد إبلاغه، والثاني يستعمله من أجل الاستدلال على الحكم الشرعي كما في حالة الخطاب الشرعي، ولا يتم ذلك إلا بعد تبينه لمعناه المقصود في ضوء مقامه.

---

(٦) **دلائل الإعجاز**، ص ٢٢١.

(٧) **المحصول**، ١/١٧٢، **والموافقات**، ١/٣٥ ـ ٣٦ و٢/٦٦.

(٨) **التوضيح لصدر الشريعة**، ١/١٢٧، وطه عبد الرحمن، الإضمار في الدليل، **مجلة المناظرة**، العدد ٤، السنة ٢، ١٩٩١م، ص ١١٥.

يرى ابن عاشور أن احتمالية الخطاب، كما تشمل حالات الاستدلال به تشمل أيضًا حالات استعماله. ففي الحالات الأولى تتفاوت الاحتمالات في المراد من الخطاب بحسب تفاوت المستعملين في القدرة على نصب العلامات الدالة على المراد. أما في حالات الاستدلال بالخطاب فيتفاوت المستدلون فيها بحسب تفاوت قدراتهم الذهنية وممارستهم الأسلوبية، وتجتمع القدرات والممارسة في عنصر مقام الخطاب.

يبدو أن احتمالية الخطاب الشرعي تبرز في مجالين أساسيين: أحدهما مجال مفرداته في إحالتها أو إيمائها وتنبيهها، والثاني مجال تركيبها مثل الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص، والتواطؤ والاشتراك، والكناية والتعريض، والتعريض والتشبيه، والاستعارة... يتعين من أجل تحديد القصد في المجالين استحضار المقام(٩).

ويمكن إرجاع أبرز مقومات مقام الخطاب الشرعي إلى ما يأتي:

أ ـ لغة الخطاب الدالة وهي في حال الشرع الإسلامي اللغة العربية، معجمًا ودلالة وتركيبًا، فضلاً عن مراعاة اصطلاح الشارع في كثير من الأسماء التي تصرف في معانيها العربية.

ب ـ قصد منتج الدلالة.

ج ـ المعنى المدلول.

د ـ مقام الدلالة.

فإذا كان قصد منتج الدلالة يتحكم في اصطفاء العناصر اللغوية

---

(٩) أنطلقُ في التأكيد على تعين استحضار المقام، من افتراض أن ظاهرة التكليف الشرعي ظاهرة إبلاغ لغوي في جوهرها، لذا تحتّم على الفقيه من أجل ضبط القصد الخطابي من نص الشارع اعتبار شروط التواصل والإبلاغ المكونة لمقام الخطاب.

حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، البيضاء: الشركة المغربية للنشر، ولادة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ٢٤.

الدالة، فإن مقام الدلالة يتحكم في نقل المعنى المدلول من معناه في وضعه اللغوي إلى معنى يقصده ويريده المشرع(١٠). ترتفع، باستيعاب هذه المقومات، الاحتمالية ويتبين القصد الشرعي من الخطاب. هذا وجه من النظر في تفسير احتمالية الخطاب الشرعي باعتباره خطابًا لغويًا.

٢ ـ **التفسير التشريعي لاحتمالية الخطاب الشرعي**: يجسد الخطاب الشرعي إرادة الشارع ومقصده من ألفاظه، ذلك أنه لما تأبت نصوصه على التناقض في مقاصده منها، فإن تحديد معانيها المقصودة يتم عبر عمليتين توجههما فلسفة محددة في الاستدلال. تنطلق العملية الأولى من النظر إلى نصوص الشريعة ككل متسق تام وصالح للاستعمال، ما دام المقصد الأساسي لكل النصوص هو الإصلاح الشامل للأمّة. يقول ابن عاشور على سبيل المثال في شأن نصوص القرآن الكريم: «إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمّة بأسرها. فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان... وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم، وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم، ولذلك كانت أحواله مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة، فكانت آيات القرآن مستقلاً بعضها عن بعض، لأن كل آية ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه وتكميله»(١١).

يستلزم هذا النظر اعتبار العلاقات البيانية الموجودة بين النصوص لأنها منشأ اتساق الخطاب الشرعي وانسجامه. منها مثلاً بيان المجمل وتأويل الظاهر وتخصيص العام... وكلها مباحث تناولها علماء الأصول في إطار قواعد الاستنباط اللغوية. كان لابن عاشور وعي تام بمثل هذه العلاقات. اعتبر، على سبيل المثال، الآية: ١٧٢ من سورة البقرة(١٢) مبينة

---

(١٠) المنهجية الأصولية، ص ٢٢ ـ ٢٧، ومحمد الكتاني، جدال النقل والعقل في مناهج التفكير الإسلامي، البيضاء: المغرب، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ٦٠١ ـ ٦٠٣.

(١١) التحرير والتنوير، ١/ ٨١.

(١٢) وهي قوله تعالى: ﴿إنّما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ [البقرة: ١٧٣].

لما أجمل في الآية السابقة عليها[١٣]. ويتبين ذلك من قوله: «استئناف بياني، ذلك أن الإذن بأكل الطيِّبات يثير سؤال من يسأل: ما هي الطيبات؟ فجاء هذا الاستئناف مبينًا المحرمات وهي أضداد الطيبات لتعرف الطيبات بطريق المضادة المستفادة من صيغة الحصر»[١٤].

وتتجه العملية الثانية إلى «استثمار طاقات النص في دلالته على كافة ما يحتمله من معان بطرق الدلالات المشتقة من اللغة العربية وخصائصها في البيان، ومن تلك الطرق ما ينهض بحجية اللوازم العقلية. . . تحريًا لإرادة الشارع»[١٥]. والدليل على مشروعيتها اعتبار ابن عاشور مختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن، مثلاً، وتراكيبه وإعرابه ودلالته مقصودة شرعًا بشرط ألا تفضي إلى خلاف المقصود من مقام الخطاب. فكل هذه المحامل يجب اعتبارها مرادة من الشارع مستندًا في ذلك على الخاصية الإعجازية البيانية للقرآن، وفي ذلك يقول: «وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقًا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها»[١٦].

يمثل ابن عاشور في «التحرير والتنوير» لهذه العملية الثانية بجملة من الأمثلة، منها على سبيل المثال استدلال الإمام الشافعي على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. سيقت الآية في مقام حالي متعلق بأحوال المشركين الذين، إما ارتدوا عن الإسلام بعد أن آمنوا بالرسول ﷺ، أو شاقوا الرسول عليه

(١٣) وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾ [البقرة: ١٧٢].

(١٤) التحرير والتنوير، ٢/ ١١٥.

(١٥) محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ١/ ٢٩.

(١٦) التحرير والتنوير، ١/ ٩٣.

الصلاة والسلام بعد أن ظهر لهم صدق رسالته بالمعجزات. تُوَجَّهُ المشاقة انطلاقًا من هذا المقام، إلى مشاقة خاصة وانحراف عن سبيل خاص[17]، إلا أن علماء الأصول، وأولهم الإمام الشافعي، استدلوا بالآية على حجية الإجماع، قال الفخر: «روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية، وتقرير الاستدلال أن اتّباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتّباع سبيل المؤمنين واجب، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى أَلْحَقَ الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد. فلو لم يكن اتّباع غير سبيل المؤمنين موجبًا له لكان ذلك ضمًّا لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وأنه غير جائز، فثبت أن اتّباع غير سبيل المؤمنين حرام، فإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتّباع سبيله واجبًا»[18].

وتقوم الفلسفة الموجهة للعمليتين السالفتين على التسليم بضرورة استفراغ وسع الباحث في تعقل الأدلة الشرعية ومداركها المختلفة من أجل تحديد قصد الشارع منها، وقد أبان المرحوم علال الفاسي هذه الفلسفة لذلك نترك بيان حاصلها لنصه الآتي: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام، وهي... نظر بالفعل في إطار أصول عامة يهتدي به المكلف بذلك النظر إلى اكتناه أسرار الشريعة ومقاصدها عن طريق اللفظ والمدلول الخاص والعام وما يدل عليه مجموع تلك الدلالات من مقاصد وأفهام»[19].

حاصل القول أن الاحتمال في الخطاب الشرعي مسلّم به لسببين: أحدهما راجع إلى طبيعته اللغوية والثاني آيل إلى طبيعته التشريعية المجسدة لإرادة الشارع، وليس من فضل الكلام أن يؤكد المرء مع ابن عاشور على أن أكثر نصوص الشريعة، وخاصة منها نصوص القرآن الكريم، من أكثر

---

(١٧) التحرير والتنوير، ١/٩٦.

(١٨) نقلا عن التحرير والتنوير، ٥/٢٠١.

(١٩) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٤٣.

النصوص تشابهًا واحتمالاً للمعاني وسبب ذلك أن القرآن الكريم، أصل أصول الشريعة، دعوة وموعظة وتعليم وتشريع ومعجزة، خوطب به قوم لا عهد لهم بالتعليم والتشريع[٢٠]. لذا تحدد مقصد الشارع من التشابه الذي يكسو ألفاظ الشريعة في نظره في أمرين:

أ ـ اقتضى دوام الشريعة فتح نصوص القرآن لإمكانات متعددة في فهم النصوص.

ب ـ تعويد أهل النظر من فقهاء الشريعة الاستمرار في طلب المراد الحقيقي من النصوص[٢١].

يقرر ابن عاشور، تمشيًا مع هذا النظر، تحديد القصد من نصوص القرآن الكريم على أساس تلك القصدية، لأن التشابه الواقع كان من قصده، إما مراعاة لمستوى المخاطبين به، وإما لضيق اللغة عن المعاني، وإما لأن تكون لغة القرآن معجزة للمخاطبين بها[٢٢].

ثانيًا: دور المقام في تحديد قصد الشارع من الخطاب

يبرز أحد مظاهر أصالة النظر المقاصدي عند الإمام ابن عاشور في إلحاحه على دور المقام في تبين قصد الشارع من الخطاب، لأنه يشترك في الإلحاح عليه، عند التأمل، كل من علماء الأصول والبلاغة واللسانيات[٢٣].

أعمل بحول الله على تجلية هذا الدور من خلال البحث في نقطتين:

ـ محاولة تحديد مفهومه حتى أقتدر على بيان دوره.

ـ بيان مكانته في الدلالة على الأحكام عند الأصوليين.

---

(٢٠) التحرير والتنوير، ٣/١٥٧.

(٢١) التحرير والتنوير، ٣/١٥٨.

(٢٢) المرجع نفسه، ٣/ ١٦٠.

(٢٣) محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ٥٢.

١ ـ تحديد مفهوم المقام: ليس المقام في استعماله اللغوي إلا موضعًا لما يصدر عن الناس من أقوال وتصرّفات في أحوال مخصوصة[٢٤]، لكن بعد روايتها يحفّها غموض وخفاء في تعيين دلالتها المقصودة. ولما كان الخطاب الشرعي خطابًا لغويًا منقولاً عن الرسول عليه الصلاة والسلام[٢٥] تحتم على المستدل به استيعاب مقامه من أجل تبين معانيه المقصودة شرعًا. إن الغاية التي يسعى إليها الباحث عند النظر في نصوص الشريعة هي: أولاً تحديد معناها المقصود حتى يقتدر ثانيًا على ممارسة تفقهها تفسيرًا وتعليلاً واستدلالاً. نشدانًا لذلك ينظر إلى مبنى النص منتبهًا إلى قرائنه اللفظية التي تؤخذ من مقاله، لأنه من جهة لكل كلمة أو جملة مع صاحبتها مقام، ومن جهة أُخرى ترتبط كل منهما بارتباطات بيانية مع مثيلاتهما من مقامات نصوص أُخرى منفصلة.

وإذا تقرر إحتمال معظم الخطاب الشرعي فإن استحضار قرائنه اللفظية المستجلاة من مبنى النص وسيلة أولية في تعيين معناه المقصود. ولا يكتمل للوسيلة تحقيق ذلك بمجرد معرفة الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية لأن كل ذلك لا يعطينا إلا معنى «مقام المقال»، أو المعنى الظاهر بحسب تعبير الأصوليين، خاصة الأحناف منهم[٢٦]. وعليه لكي يكتمل للوسيلة مقصودها تحتم استحضار الظروف التي أُدِّيَ فيها مقال الخطاب من متكلمين أو مخاطبين أو ملابسات الزمان والمكان...

يبدو من هذا النظر أن للخطاب الشرعي مقامًا مضبوطًا، إلا أن

(٢٤) لسان العرب، مادة «ق ا م»: ٣/ ١٩٢ ـ ١٩٦، والتحرير والتنوير، ١٥/ ١٨٥ و٢٣/ ١٩٢.

(٢٥) قال الغزالي في شأن الأدلّة السمعية: «مرجعها إلى الرسول ﷺ إذ منه يسمع الكتاب... وبه يعرف الاجماع».

المستصفى، ١/ ٣١٦.

(٢٦) قال السرخسي في تعريف الظاهر: «ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمّل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعًا فيما هو المراد». أصول السرخسي: ١/ ١٦٤.

بعض الباحثين في نظرية الدلالة العربية يميز بشكل عام بين نوعين من المقام:

ـ المقام الضيق الذي يحيل إلى الوقت والمكان الذي أُنتج فيه الخطاب.

ـ المقام الذي يحيل إلى مجموعة من القواعد المحددة للاستعمال اللغوي في فترة من تطور المجتمع.

والحق أن المعنى الثاني للمقام هو المستعمل أكثر في مبحثين من مباحث علوم الشريعة وهما علم الأصول وعلم التفسير[٢٧]. يعتبر الشاطبي، على سبيل المثال، النوع الثاني عصب عِلْمَي المعاني والبيان، لأن مدارهما على «معرفة مقتضيات الأحوال: حال المخاطب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع وبحسب غير ذلك... كالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباههما ولا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجية، وعمدتها مقتضيات الأحوال»[٢٨].

يدل المقام هنا على «مقتضيات الأحوال» وهي جميع العناصر المكونة لمقام الخطاب من مقام مقاله أو بحسب لغة الشاطبي «نفس الخطاب»، ومن مقام الحال أو بحسب لغة الشاطبي أيضًا «حال المخاطِب والمخاطَب والأمور الخارجية»[٢٩]. يذكر الشاطبي من الأمور الأخيرة نوعين من المعرفة: معرفة أسباب النزول لأن الجهل بها مُوقِع الناظر «في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[٣٠]. والثاني معرفة العادات العربية المقارنة لتزول الشرع.

---

(٢٧) أحمد المتوكل *Réflexion sur la theorie de la signifecation dans la pensée linguistique Arabe*, Rabat, Publication de la Faculté de lettres de Rabat, Théses et memoires, N°8, P:89.

(٢٨) الموافقات، ٣/ ٣٤٧.

(٢٩) البرهان، ١/ ٢٦١.

(٣٠) الموافقات، ٣/ ٣٤٨.

يقصر علماء البلاغة معنى المقام في إحالته على الوقت والزمان الذي أنتج فيه الخطاب، لذلك كان مقام الفخر عندهم يباين مقام المدح، وهما يختلفان عن مقام الدعاء أو الاستعطاف. . . إلا أن السكاكي سرعان ما يؤكد على أهمية مقام الكلمات داخل مقام المقال وفي ذلك يقول: «ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام»(٣١). يلاحظ في هذا النص كيف ربط السكاكي بين فكرتي الحال والمقال المكونتين لمقام الخطاب. وقد أصبح هذا الربط شعارًا يهتف به كل ناظر في المعنى(٣٢).

يتبين من هذا الاستطراد أهمية كل من الحال والمقال في تكوين مقام الخطاب. لذلك رأى الأصوليون أن عناصر المقام، كما تحدد البنية التي يتركب منها المقال أو النص، تساهم في الملاءمة بينها وبين الحال الذي صدرت فيه. وتجدر الإشارة أن المقصود بالعناصر المقامية التي تحدد المعنى المقصود من بنية النص أو بنية المقال، هي ما يعرف في الوقت الحاضر بـ «السياق اللساني» Le contexte linguistique(٣٣). ويعني به علماء الأصول الارتباطات البيانية بين النصوص التي يستند عليها في تحديد معانيها المقصودة.

والحاصل أن للخطاب الشرعي مقامًا مُكونًا من مقامين جزئيين لا يستغني الباحث عن أحدهما دون الآخر، في سبيل ضبط معناه المقصود. أولهما مقام مقاله والثاني مقام حاله، يتكون الأول من جملة من القرائن اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية سواء أكانت متصلة أم منفصلة. فمن هذه العلاقات المتصلة القرينة المذكورة مع اللفظ العام التي، كما تكون جملة مستقلة، تكون أيضًا ألفاظًا غير مستقلة تابعة للجملة الدالة على العموم.

فمن الجمل المستقلة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾

(٣١) السكاكي، مفتاح العلوم، لبنان: المكتبة العلمية الجديدة، ص ٨٠.
(٣٢) اللغة العربية معناها ومبناها، ص ٢٠.
(٣٣) *Reflection sur la theorie de la signification*, p.91

[البقرة: ٢٧٥] دلت الجملة الأولى على حل البيع، وهو معنى عام شامل لجميع أنواع البيوع، إلا أنه غير مقصود شرعًا لكونه مخصوصًا بما عدا الربا[٣٤].

ومن الألفاظ غير المستقلة التابعة للجملة الدالة على العموم التخصيص بالاستثناء أو بالشرط أو بالصفة أو بالغاية أو بالبدل. من ذلك قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، رخصت الآية للمكره على إظهار الكفر بشيء من مظاهره التي تعارف الناس أنها كفر سواء من القول أو من العمل. ويدل قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ﴾ على معنى عام يشمل كل كافر، لكن استثنى من عموم ذلك المكره على الكفر. قال ابن عاشور: «وقوله ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ استثناء من عموم ﴿مَن كَفَرَ﴾ لئلا يقع حكم الشرط عليه، أي إلا من أكرهه المشركون على الكفر، أي على إظهاره فأظهره بالقول، لكنه لم يغير اعتقاده»[٣٥].

ولا تتبين أهمية العلاقات البيانية المنفصلة ممثلة في القرائن غير المتصلة، في كشف قصد الشاعر من الخطاب، إلا عند النظر في ارتباطات الخطاب مع خطابات شرعية أخرى ارتباطًا يجعل منها وحدة متكاملة يعضد بعضها بعضها الآخر، قال الإمام الشاطبي: «إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتّسقَت أحكامها وانتظمت أطرافها على وجه واحد». ويزيد في توضيح ذلك بقوله: «لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل»[٣٦].

ومن أمثلة تخصيص العام بنص آخر يبين المعنى المقصود من العام قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فالآية

---

(٣٤) أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ٢/ ٨٨.

(٣٥) التحرير والتنوير، ١٤/ ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٣٦) الموافقات، ٣/ ٨٩ - ٩٠.

عامة في المطلّقات ذوات القروء، لكن عمومها مخصوص بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩][٣٧]، فخرج عن دلالة الآية الأولى المطلّقات قبل البناء من ذوات القروء، فهن مخصوصات من هذا العموم. ويدخل أيضًا ضمن هذه العلاقات البيانية بيان المجمل وتقييد المطلق وبيان الناسخ من المنسوخ...[٣٨].

وينحصر مقام الحال في جملة من القرائن الحالية التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل والتي تتأبى، كما قال الإمام الغزالي، على «الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد أو توجب ظنًا»[٣٩].

حاصل القول في تحديد مفهوم مقام الخطاب الشرعي أنه جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود منه شرعًا. أميز في هذا التعريف بين نوعين من المقام: اصطلحت على تسمية الأول بمقام المقال الذي يدل على العناصر اللغوية ممثلة في قرائنه اللفظية، واصطلحت على تسمية الثاني بمقام الحال الذي يدل على العناصر الخارجية.

---

(٣٧) لا يرى ابن عاشور في قول المالكية والشافعية إن آية البقرة عام مخصوص منه الأصناف الأربعة، وهم النساء اللائي لم يبلغن سنّ المحيض والآيسات من المحيض والحوامل والمطلقات قبل البناء. ورأى الحنفية أن الآية عام أريد به الخصوص بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف. أما ابن عاشور فرأى أن: «الآية عامة في المطلّقات ذوات القروء... ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات... ما عدا المطلقة قبل البناء». **التحرير والتنوير**، ٢/٣٨٩.

(٣٨) طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الاسكندرية: الدار الجامعية، ١٩٨٣م، ص ٤٠ ـ ٤١، ومحمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، بيروت: الطبعة الأولى، ١٩٦٣م، ص ١٠٣.

(٣٩) **المستصفى**، ١/ ٣٤٠.

ممثلة في قرائنه الحالية باعتبارها، كما يقول تمام حسان، «حصيلة الظروف الواردة. . . في الوقت الذي تم فيه أداء المقال»[٤٠].

٢ ـ مكانة المقام في الدلالة على الأحكام: لا يسع الناظر في دعوى ابن عاشور حول اشتراط استحضار المقام في ضبط قصد الشارع من الخطاب إلا التأكيد على أهميتها في فقه الشريعة، لأن بالمقام يقتدر الباحث على تعليل الأحكام المنصوصة والاستدلال على غير المنصوصة أيضًا، ويفهم من ذلك سر كون المقام عصب مباحث الدلالة عند علماء الأصول. فلما كان الأساسي عندهم هو ضبط قصد الشارع من الخطاب فقد تنوعت مباحثهم الدلالية في ذلك بحسب اعتبارات متنوعة: اعتبار المتكلم والسامع، اعتبار كمال المعنى الموضوع له الخطاب أولاً، اعتبار شمول الخطاب لأفراد محصورين أو غير محصورين، اعتبار شيوع الاستعمال وتغير معنى الخطاب حسب تغير الأزمان أو البيئات، اعتبار وضوح النص أو خفائه، واعتبار كيفية دلالة النص.

ولا أجد دليلاً على محورية المقام في مباحث الدلالة عند الأصوليين أبلغ من تسليم جملة من أهل النظر منهم بأن احتفاف القرائن بالخطاب من شأنه أن يجعل الاستدلال به استدلالاً يقينيًا أو على الأقل استدلالاً مفيدًا للاعتقاد الراجح، يقول الرازي: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء أكانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»[٤١]. إن لانضمام القرائن في الخطاب يجعل من جهة، الاحتمال منتفيًا ومن جهة أخرى الاستدلال بالخطاب استدلالاً قطعيًا أو قريبًا منه. فالغالب فيه استبعاد استقلاله عن الظروف والأحوال الواردة، حتى إذا خفيت تلك الأمور تعرض الخطاب للاحتمالات الكثيرة في تعيين المراد.

---

(٤٠) اللغة العربية معناها ومبناها، ص ٤١.

(٤١) المحصول، ١/ ٣٩٤.

ولما كانت الإرادة الشرعية هي الموجهة لمعاني الخطاب ومقاصده[٤٢] فإن التماسها لا يكون في ألفاظ الخطاب فقط أي في مقام الخطاب المقالي بل هي كائنة فضلاً عن ذلك فيما يحيط بالخطاب من الظروف أو الأحوال المكونة لمقام الخطاب الحالي. يشكل العلم بها أحد العناصر الجوهرية المجسدة لشرط العلم بالعربية في الاجتهاد المتعلق بالنصوص عند الإمام الشاطبي، فالعبرة عنده هو اقتدار المجتهد على كشف إرادة الشارع من الخطاب ولن يتيسر له ذلك إلا بأمور، من أهمها اعتبار اللفظ «وسيلة الى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود، ولا أيضًا كل المعاني»[٤٣].

إذا كان الهم الأساسي للشافعي في رسالته هو التأكيد على أهمية ضبط علاقة الألفاظ بالمعاني في أسلوب اللغة العربية فإنه لن تتحقق نجاعة تأكيده وفائدته إلا عند العلم بمقامات الأحوال الدالة على الظروف والسياقات المختلفة التي رافقت نزول الشرع الإسلامي. إن ذلك العلم يمكن، بحسب الشاطبي، من حل جملة من إشكالات التي تعرض في الممارسة الاستدلالية الفقهية وفي ذلك يقول: «لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنّة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ﷺ، لأن الجهل بها مُوقِع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[٤٤].

يفسر تفاوت أهل النظر في العلم بهذا العنصر أحد أسباب الاختلاف في الاستدلال الفقهي. ذلك أن فهم الأحكام من الدلالات الإضافية[٤٥] أو التابعة[٤٦] تختلف قيمته العلمية بحسب تبين الناظر مقام الخطاب سواء أكان مقامًا مقاليًا أو مقامًا حاليًا، وذلك خطأ من الأخطاء

---

(٤٢) قال ابن القيم: «اللفظ الخاص قد ينتقل الى عموم العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة». إعلام الموقعين، ١/ ٢١٨.

(٤٣) الموافقات، ٢/ ٨٧.

(٤٤) الموافقات، ٣/ ٢٥١.

(٤٥) إعلام الموقعين، ١/ ٣٥٠.

(٤٦) الموافقات، ٢/ ٦٦.

المنهجية التي لاحظها ابن القيم في تفكير بعض النصيين حيث قال: «تقصيرهم في فهم النصوص فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا حرصهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين»[٤٧]. وقد عرض ابن القيم جملة من المسائل الفقهية التي تبين مدى أثر هذا الاختلاف في الاستدلال على الأحكام[٤٨].

كما يعتبر الإمام الغزالي مقام الخطاب أحد المدارك العلمية التي يتوصل بها إلى العلة المقصودة التي تُناط في ضوئها الأحكام[٤٩]. يقول على سبيل المثال، عند تناوله لمسألة النهي عن وقت النداء يوم الجمعة: «المعني به أن هذه الآية في سورة الجمعة إنما نزلت وسيقت لمقصد: وهو بيان الجمعة... وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمرًا مقطوعًا به لا يتمارى فيه فعقل أن النهي عنه لكونه مانعًا من السعي الواجب، فلم يقتضِ ذلك فسادًا ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال وكل شاغل عن السعي لفهم العلة»[٥٠].

فلما كان مقام حال خطاب آية النهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة، هو جريان التكاسل والتساهل في السعي إلى إقامة الجمعة، فإنه يعقل عن هذا المقام العلة الآتية: المنع من السعي الواجب. فيلحق بحكم النهي عن البيع ما عداه مما يشغل المصلي عن صلاة الجمعة من الأعمال والأقوال فيتعدى التحريم إليها.

يتعير قصد الشارع عند الأصوليين خاصة الأحناف منهم بمدى

(٤٧) إعلام الموقعين، ١/٣٣٨.
(٤٨) المصدر نفسه، ١/٣٥٥ ـ ٣٧٤.
(٤٩) شفاء الغليل، ص ٦٦، والمستصفى، ٢/١٩١ و ٢٨١.
(٥٠) شفاء الغليل، ص ٥٢.

تساوق ألفاظ الخطاب مع المقامات التي سيقت لأجلها. فعلى قدر توافقهما يستقر عندهم الإقرار بأن هذا المعنى أو ذاك مقصود لدى الشارع. ويتضح ذلك عندهم في مباحث الدلالة مثل المبحثين الآتيين: مبحث الدلالة من حيث الوضوح أو الخفاء، ومبحث كيفية الدلالة على المعنى.

١ ـ ١ ـ **وضوح وخفاء الدلالة**: يشكل «السياق»(*) عندهم أحد العناصر الفعالة في توجيه الخطاب اتجاه مقاصد الشارع منه وفي رفع التعارض الظاهري بين ألفاظه. لا تتحدد العبرة عندهم في وضوح صيغها اللغوية بقدر ما تتحدد في مدى وضوح تلك الألفاظ على إظهار إرادة الشارع منها. فإذا كان الظاهر عندهم هو «اسم لكل مراد ظهر المراد به للسامع بصيغته»(٥١) فإن النص عندهم هو الذي «يزداد وضوحًا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة»(٥٢).

يؤول منشأ الوضوح في هذين النوعين من الألفاظ التي ترد في الخطاب الشرعي إلى المقام المقالي ممثلاً عند الأصوليين في السياق الذي ظهر هنا بمظهر القرينة اللفظية. يتبين بهذا كيف كان مكون السياق أحد المعايير الجوهرية المتحكمة في وضوح أو خفاء الخطاب عندهم، بحيث لو انعدم لتشكك الناظر في قصدية الشارع لمعنى مفهوم من الخطاب ولو كان لازمًا دلاليًا عنه(٥٣).

استثمر الأصوليون هذا المكون في رفع التعارض الظاهري بين خطابات الشارع. من ذلك ما جاء في شأن حِلّ الزواج بالنساء غير المحرمات دون تحديد بعدد، مع ما جاء في تحديد ما يحل منهن بأربع زوجات. ففي قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم

(*) وهو المقصود في هذا البحث بالمقام المقالي للخطاب.

(٥١) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ١/٤٦.

(٥٢) أصول السرخسي، ١/١٦٤.

(٥٣) حجة الله البالغة، ١/١٣٥.

مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤] فإن الحكم المستفاد من الآية هو حِلّ نكاح المحرمات المذكورات قبلًا دون تحديد عدد، واستفيد ذلك من قبيل ظاهر خطاب الآية، أما قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] فإن الحكم المستفاد من خطاب الآية نَصٌّ في اقتصار الحِلّ على الأربع فتحرم الزيادة على هذا العدد.

وفي حال تعارض الحكم المستفاد من قبيل الظاهر مع المستفاد من قبيل النص ـ كما في هذا الموضع ـ يقدم الثاني على الأول بوسيلة السياق، لأن النص سيق أصالة لإفادة الحكم، وهو تحديد ما يحل للمسلم بأربع.

١ ـ ٢ ـ **كيفية الدلالة:** أما مبحث كيفية دلالة الخطاب فقد انبنت طرقه الدلالية على استيعاب لمكون السياق عند الأصوليين كعنصر لغوي في ضبط الدلالات الآتية: العبارة، الإشارة، دلالة النص، ودلالة الاقتضاء عند أصوليي الحنفية أو المنطوق والمفهوم عند أصوليي المتكلمين. فدلالة العبارة عندهم هي: «الثابت لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له»(٥٤). أما دلالة النص فهي: «فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده»(٥٥)، أما دلالة الإشارة فهي «العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه»(٥٦). وأما دلالة الاقتضاء فهي «دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صِدْقه أو صحته الشرعية أو العقلية»(٥٧).

إذا نظرنا إلى تعريفات هذه الطرق الدلالية نجد تصريح أصحابها بالسياق حتى عدوا من أكثر الأصوليين ذكرًا له واحتفاءًا به، ويستجلى من ذلك تلازمه مع القصد عندهم. وهذا واضح في كل من دلالة العبارة ودلالة الاقتضاء ودلالة النص. فدلالة العبارة تشمل ما سيق الكلام لأجله

---

(٥٤) أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦.
(٥٥) كشف الأسرار، ١/ ٧٣.
(٥٦) أصول البزدوي، ١/ ٦٨ ـ ٦٩.
(٥٧) التلويح مع التوضيح، ١/ ١٣٧.

أصالة أو تبعًا دون تفريق بينهما. أما دلالة الاقتضاء فإن المقتضى فيها يتميز بخاصية القصد، أي أنه لازم مقصود من المقام الذي سيق فيه الكلام، وأما دلالة النص فلشدة اتصالها بمقام الخطاب، كما في مثال النهي عن أكل مال اليتيم أو مثال كف الأذى عن الوالدين(٥٨)، فأكاد أزعم أن المقام فيها عندهم يشكل مناطًا مقصودًا شرعًا. أزعم ذلك رغم ما قاله الإمام الغزالي في هذا الموضع: «فإن قيل الضرب حرام قياسًا على التأفيف لأن التأفيف إنما حُرم للإيذاء، وهذا الإيذاء فوقه، قلنا: إن أردت بكونه قياسًا أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ، وإن أردت أنه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح بشرط أن يسبق إلى الفهم من المنطوق أو هو معه وليس متأخرًا عنه»(٥٩). والشفيع في هذا النظر كون السياق عند الأصوليين هو الذي يحدد العلاقة بين المنطوق به والمسكوت عنه في دلالة النص، وتتحدد تلك العلاقة في سلم العناصر التي يحددها المقام والتي تتمم مجموعة العناصر التي تندرج تحت المنطوق(٦٠)، فعلى قدر توفر المعنى المقصود وهو الإيذاء، في المسكوت عنه، يكون الحكم المستفاد بطريق الأولى أو الطريق المساوي من دلالة النص.

تبقى دلالة الإشارة هي الوحيدة التي انتفى عنها السياق وبالتالي القصد انطلاقًا من تلازمهما عند الأصوليين، وهو ما كان محل نظر وتأمل من لدن البعض منهم، إذ كيف نقول أن لازم كلام المشرع غير مقصود وهو عالم بكل كلامه؟! وكيف نؤسس أحكامًا شرعية على لوازم غير مقصودة من لدن المشرع؟! يقول الصنعاني: «اعلم أن جعلهم اللازم في

---

(٥٨) قال تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ [النساء: ١٠]. وقال أيضا: ﴿وقضى ربك ألا تعبدو إلا إياه وبالوالدين احسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما﴾ [الإسراء: ٢٣].

(٥٩) المستصفى، ٢/ ١٩١.

(٦٠) من محاضرات عبد الرحمن طه في علم الأصول لطلبة السلك الثالث، تخصص الفقه والأصول، ١٩٩٠م.

دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلم محل نظر، وكيف نحكم على شيء يؤخذ من كلام الله أنه لم يقصده تعالى وتثبت به أحكام شرعية»[٦١].

والذي يبدو في توجيه إشكال القصد في دلالة إشارته وتفسيره، أن الحاح الأصوليين على اشتراط السوق حتى تكون الدلالة المستفادة من الخطاب دلالة مقصودة شرعًا، أدى بهم إلى اعتبار كل دلالة لا يتوفر فيها هذا المكون دلالة غير مقصودة وإن استلزمها الخطاب. لكن ليس من المتحتم عن شرط الأصوليين هذا أن الشارع، وهو علام الغيوب، لا يعلم بلوازم خطابه. لذلك تعين تقويم اللوازم الإشارية بمقاصد الشريعة في جلب الصلاح ودرء الفساد، فلا عبرة بأي لازم مناقض لها.

ولما كان اللزوم الأصولي لزومًا مطلقًا عن قيود اللزوم المنطقي تحتّم اعتبار اللوازم الإشارية في ضوء تلك المقاصد وهذا موضعُ تفاوت المجتهدين، لأن اللوازم الإشارية غير محدودة وليس كل لازم منها مقصودًا، بل اللوازم المقصودة قد تكون خفية فلا يدركها كثير من أهل النظر، قال السرخسي: «الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح»[٦٢]. ومتى توافق اللازم الإشاري المستنبط مع المقاصد الشرعية في جلب الصلاح ودرء الفساد تعين اعتبار قصديته. ولعل في اثبات شرط التوافق المقاصدي في لوازم الإشارة ما يُعِين على فهم إشكال تلازم القصد والسياق عند الأصوليين[٦٣].

أعرض لبيان هذا التوافق المثال الآتي:

ـ قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

---

(٦١) الصنعاني، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، وتحقيق أحمد السياغي وحسن محمد، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص ٣٣٨.

(٦٢) أصول السرخسي، ١/٢٣٦.

(٦٣) ولد الطراح، دلالة الالتزام وأثرها في الأحكام، رسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا، مرقونة في كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٢، ص ١٥٢ ـ ١٥٦.

تدل الآية عن طريق العبارة، على إباحة مباشرة الزوجة في جميع أجزاء ليلة الصيام. ومما يلزم عن الآية من لوازم إشارية مثلا جواز الإصباح بالجنابة في نهار رمضان دون فساد للصوم. وإذا نظر المرء إلى هذا اللازم في ضوء مقصد الشارع القاضي برفع الحرج عن المكلفين تبين له توافقه معه لذا تعين اعتبار قصديته لأن الشارع لما أباح الوطء في جميع ليلة الصيام إلى آخر جزء منها، بحيث لا يبقى قبل طلوع الفجر ما يكفي لغسل كامل فلا يتصور منه بعد ذلك اعتبار الصوم فاسدًا كيف والشريعة إلى التيسير والسماحة ورفع الحرج أقرب وألصق!!

وقد يستند أحيانًا في إثبات اعتبار قصدية اللازم الإشاري إلى دليل جزئي، كما في مثالنا هذا، حيث روي عن عائشة عن رسول الله ﷺ **أنه كان يصبح جنبًا من جماع لا حلم ثم لا يفطر ولا يقضي**(٦٤).

يتبين من مكانة المقام في الدلالة على الأحكام الأهمية الكبيرة التي يمثلها في الكشف عن قصد الشارع من الخطاب. ويبدو أن الوعي بتلك الأهمية كان منشأ إلحاح ابن عاشور من أجل تبينه واستثماره في إزالة الاحتمالات الكثيرة التي قد تعترض الناظر في مراد الشارع من الخطاب. وينشأ التقصير في الممارسة الاستدلالية الفقهية في نظره عن اقتصار المستدل فيها على أدلة الشريعة اللفظية دون استيعاب تام لما يحفها من «حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»(٦٥). إن موقف الرجل من مكون مقام الخطاب، هو موقف المحتفي به لأنه في نظره أداة للفهم السليم للمقصود الشرعي منه. وسيزداد بيان ذلك الموقف عند بيان دوره في النظرية، وهو موضوع المطلب الثاني.

المطلب الثاني: دور المقام في نظرية المقاصد عند ابن عاشور

يتنوع المقام بحسب تنوع مقامات كل من تصرفات الرسول عليه

---

(٦٤) متفق عليه، نيل الأوطار، كتاب الصيام، باب من أصبح جنبًا وهو صائم، ٤/ ٢٩١.

(٦٥) مقاصد الشريعة، ص ٢٤.

الصلاة والسلام ونصوص الشريعة المنقولة عنه، إلا أن الأصل في تلك المقامات هو التشريع. والسبيل إلى التمييز بين المقامات هو التشبع بمقاصد الشريعة.

أولاً: تأصيل الخطاب الشرعي في مقام التشريع

يلتمس أصل النظر المميز بين مقامات نصوص الشريعة في التقليد العلمي الذي سَنّه كل من التابعين وتابعيهم، والمتمثل في الرحلة إلى المدينة. والهدف من ذلك هو مزيد تبصر لواقع آثار الرسول عليه الصلاة والسلام وأعماله وأعمال الصحابة ومن صحبهم من التابعين.

إن من شأن هذا التبصر الاقتدار على التمييز بين مقامات الخطابات الشرعية، لأن ذلك يحقق أمرين:

أ ـ إن ادراك مقاماتها يرفع الاحتمالات الكثيرة التي تعرض لدلالاتها.

ب ـ إن إدراك المقام الذي سيق فيه الخطاب يمكن من تبين العلة التي قصدها الشارع حتى تناط في ضوئها الأحكام غير المنصوصة[٦٦]. وامتد هذا النظر إلى مباحث علماء الأصول عند دراستهم لمسائل السنّة النبوية. يلحظ الناظر في تقسيمات الأصوليين لأفعال الرسول عليه الصلاة والسلام أن الأساسي عندهم في هذا المبحث الأصولي، هو تلمس القصد الحقيقي لفعل الرسول هل هو مسوق في مقام هواجسه النفسية الإنسانية وحركاته البشرية؟ أم هو وارد في مقامات أخرى؟ مثل الأفعال التي اختص بها كالوصال والزيادة على أربع، ومثل الأفعال الجِبِلّية كالقيام والقعود... ومثل الأفعال التي فعلها مع غيره عقوبة له[٦٧].

إن مقام أفعاله عليه الصلاة والسلام ضابط من ضوابط معرفة قصد الشارع، وبرهان ذلك أن الأفعال التي لا يتوفر فيها القصد لا تعتبر عند

---

(٦٦) شفاء الغليل، ص ٥٢، ومقاصد الشريعة، ص ٢٤ ـ ٢٥ و٢٨.

(٦٧) إرشاد الفحول، ٣٥ ـ ٣٨.

الأصوليين مثل النوم والإغفاء والزلة التي يقول فيها السرخسي: «أما الزلة فلايتوفر فيها القصد أو لا يتحقق فيها القصد لعينها وإن كان يوجد القصد إلى أصل فعلها، وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول قائل: زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد الى الوقوع، ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق. فعرفنا من هذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه»[٦٨]. لهذا اعتبر الإمام الشاطبي الأفعال والتروك التي يأتي بها المكلف لا يتوجه عليها الخطاب الشرعي ولا تتعلق بها أحكام الشريعة التكليفية إلا إذا توفر فيها عنصر القصد[٦٩].

ويبقى تناول القرافي لهذا المبحث الأصولي تناولاً متميزًا عن سائر الدراسات الأصولية الأخرى. ذلك أن القرافي نظر إلى أقوال الرسول ﷺ وأفعاله باعتبارها صادرة عن صفات كثيرة تميز بها صاحب الشرع، وعليه فإن التطلع إلى معرفة قصد الشارع في أقواله وأفعاله يستلزم تعيين الصفة التي صدر عنها القول أو الفعل[٧٠]. يؤكد القرافي على وجوب استحضار المقام الذي كان سببًا في صدور هذا القول أو ذاك الفعل، فالحكم الشرعي المستنبط رهين بطبيعة المقام الذي ورد فيه نص الحديث، ولهذا كان الاتفاق على تحديد المقام سبيل الاتفاق على استنباط الحكم الشرعي. وقد أوضح القرافي ذلك عند تناوله لكل من المسائل الثانية والثالثة والرابعة من الفرق السادس والثلاثين من الفروق.

إن تعدد المقامات التي تصدر عنها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله قد عرض ابن عاشور منها اثني عشر مقامًا حاليًا وهي: التشريع والفتوى والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشير والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد.

---

(٦٨) أصول السرخسي، ٢/ ٨٦.

(٦٩) الموافقات، ١/ ١٤٩.

(٧٠) الفرق ٣٦ من الفروق.

ولكل مقام حال منها قرائن تحتف بقول الرسول ﷺ أو فعله ويستوجب معرفتها من أجل التمييز بين المقامات.

يشمل هذا النظر المميز بين مقامات تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام وأقواله نصوص القرآن الكريم، فلا بد للباحث فيها من التمييز فيها أيضًا بين مقامات الموعظة والترغيب والترهيب والتبشير، ومقامات التعليم والتحقيق والتشريع «فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المماذق... بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطة حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة الحي»[71].

وإذا كان ابن عاشور قد ميز بين نصوص القرآن الكريم دون ذكر لما هو أصل فيها فإنه نبه بالنسبة لأقوال الرسول ﷺ وأفعاله إلى أن الأصل فيها هو التشريع[72]، حتى إن الشارع حسبه حصر أحواله فيه عند قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤]. وقد ذكر لهذا المقام صنفين من القرائن:

أ ـ صنف القرائن الظاهرة مثل قوله ﷺ في حجة الوداع: «**خذوا عني مناسككم**»[73].

ب ـ وصنف القرائن التي تدل على اهتمام الرسول ﷺ بالتصرف وإبلاغه إلى العامة عن طريق إبرازه في صورة القضايا الكلية مثل قوله ﷺ: «**لا يجوز وصية لوارث**»[74].

وذكر ابن عاشور من صنف القرائن التي لا تفيد مقام التشريع قرينة واحدة وهي عدم الحرص على تنفيذ الفعل، مثال ذلك ما جاء عن ابن

---

(٧١) التحرير والتنوير، ١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٧٢) قال ابن عاشور: «أردت من التشريع ما يؤذن به ظاهر الفعل النبوي أو القول من وجوب أو تحريم». مقاصد الشريعة، ص ٣١، والتحرير والتنوير، ٤/ ١٠٩.

(٧٣) النسائي وأحمد، ومقاصد الشريعة، ص ٢٩.

(٧٤) سنن الدارمي، كتاب الوصايا، باب الوصية للوارث، ص ١١٨.

عباس رضي الله عنه أنه قال: «لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه قال: **ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده، قال عمر: إن النبي ﷺ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط، قال ﷺ: قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابه»**[٧٥].

ويبدو أن الأصل في مقام الخطاب الشرعي هو المقام التشريعي، والشفيع في ذلك أمران: الأول أن أحكام الشريعة إنما هي في الحقيقة وسائل لتحقيق القصد الشرعي من وضع الشريعة والمتمثل في «إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارًا»[٧٦]، والثاني تأكيد ابن عاشور نفسه على «أن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع»[٧٧] ويستشف من ذلك ضرورة توجيه فهم الخطاب الشرعي في ضوء هذا المقام الأصل.

ثانيًا: أهداف المقام في نظرية ابن عاشور للمقاصد

يقف الباحث عند اطلاعه على مقام الخطاب الشرعي على قصد الشارع وإرادته فيه، ويعكس هذا جوهرية عنصر المقام في فهم أهل النظر للشريعة. ويبدو أن دور هذا المكون في النظرية متمثل في تقديمه لصاحبها أداة علمية في تبين القصد من الخطاب الشرعي سواء كان من قبيل الأدلة اللفظية أو كان من قبيل التصرفات العملية للرسول عليه الصلاة والسلام، لكن ورغم ما يفهم من تلازم القصد مع المقام، فإن تلك الأداة تظل بحاجة، حتى تتحقق نجاعتها الكاملة، إلى معرفة مقاصد الشريعة. وهو ما تبينه الإمام الشاطبي عند تنبيهه على أن عموم الاستعمال الشرعي الواقع في ألفاظ الشريعة مثلًا يتفاوت أهل النظر في استيعابه تبعًا لتفاوت أفهامهم في مقاصد الشريعة، قال الشاطبي: «إذ ليس الطارئ للإسلام من العرب

---

(٧٥) فتح الباري لصحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب كتابة العلم ١/ ١٦٩.

(٧٦) الموافقات، ٢/ ١٦٨.

(٧٧) مقاصد الشريعة، ص ٢٤.

في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي... حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال»(٧٨).

وبالمقدور أن أميز بين ثلاثة مستويات انعكس فيها أثر هذا المكون المنهجي ضمن نظرية المقاصد عند ابن عاشور، وهي ما يأتي:

١ - مستوى تفسير النصوص: يتبين هذا المستوى من خلال المثالين الآتيين:

١ - ١ - قال ﷺ: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظمًا سمينًا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»(٧٩). سيق الحديث في مقام حالي: هو مقام التهويل والمبالغة في تأديب المسلمين. يتبين استنادًا عليه أن قصد صاحب الشرع هو التوبيخ والتهديد فقط(٨٠).

١ - ٢ - قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال أيضا: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ١٩].

يختلف المقام الحالي الذي سيقت فيه الآية الأولى عن مقام الآية الثانية، فإذا كان مقام الأولى هو مقام «بيان الحقيقة نظر فيها إذ المخاطبون كرهوا القتال وأحبوا السلم فكان حالهم مقتضيًا بيان أن القتال قد يكون هو الخير لما يحصل بعده من أمن دائم... وأن السلم قد تكون شرّ لما يحصل معها من استخفاف الأعداء بهم وطمعهم فيهم وذهاب عزهم»(٨١)،

---

(٧٨) الموافقات، ٣/ ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٧٩) الموطأ، كتاب وقوت الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد: ٦٨/١.

(٨٠) مقاصد الشريعة، ص ٧٧.

(٨١) التحرير والتنوير، ٢/ ٢٢٣ و٤/ ٢٨٧ - ٢٨٨.

إذا كان مقام الآية هو ما سلف، فإن مقام الآية الثانية هو بيان حال حكم من حدث بينه وبين زوجه ما كرهه فيها حتى رام فراقها، وليس له مع ذلك ميل إلى غيرها. يقتضي هذا المقام من الشارع التنبيه إلى ما في كثير من المكروهات من الخيرات، ولا يناسب أن يبين له أن في بعض الأمور المحبوبة شرورًا لكونه فتحًا لباب التعلل لهم بما يأخذون من الطرف الذي يميل إليه هواهم.

ولما اختلف المقامان اختلف أيضا إسناد فعل الخير، ففي سورة البقرة قال تعالى: ﴿وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ اعتبارًا لما يقارن بعض الحقائق من الخفاء ذاتها، بخلاف سورة النساء فقد أسند جعل الخير في المكروه هنا لله الذي اقتضى أنه جعل عارض لمكروه خاص، فالصبر على الزوجة في هذه الحالة هو خير، لأنه منشأ الجزاء على الامتثال.

يكون القصد الشرعي من الآية ـ في ضوء مقام سورة البقرة ـ هو تعليم المسلمين تلقي أحكام الشريعة، تلقي المتبصر بعواقب ومآلات أحكامها. ويكون القصد ـ في ضوء مقام سورة النساء ـ هو الإرشاد إلى إعمال النظر والانتباه إلى عواقب الأشياء وعدم الاغترار ببوارق أمورها الظاهرة[٨٢].

٢ ـ **مستوى تعليل الأحكام**: يميز ابن عاشور في المناطات التي تناط بها أحكام الشريعة، بين ما ورد منها في مقامات التشريع، وبين ما ورد منها في مقامات الدعوة والموعظة والترغيب والترهيب. تنبني المناطات في المقامات الأولى على الأمور الحقيقية أو الاعتبارية التي تصلح لان تتفرع عليها أحكام فقهية. أما في المقامات الثانية فتنبني مناطاتها على أمور وهمية لا تصلح مناطًا تتفرع عليها أحكام فقهية أخرى، لان التفريع فيها هو من قبيل جهل «من زعم أن الصائم إذا اغتاب أحدًا أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه»[٨٣].

٣ ـ **مستوى الاستدلال على الأحكام**: إن من شأن الوقوف على مقام

---

(٨٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٢٢٣ و ٤/ ٢٨٧.

(٨٣) مقاصد الشريعة، ص ٥٥.

الخطاب الشرعي أن يجنب المستدل به الوقوع في الأغلاط الفقهية، كأن يعمد المستدل إلى بعض تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام فيقيس عليها قبل التثبت من المقام الذي كان سببًا في ورودها(٨٤).

من هذه الأحكام، حكم مسألة التسمية في الذكاة، وأهم استدلال للعلماء فيها استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

فمقام خطاب الآية الحالي هو إبطال قياس المشركين المموه بأن الميتة أولى بالأكل مما قتله الذابح بيده ببيان الفرق بين المذكى والميتة، الأول ذكر اسم الله عليه، والثاني لا يذكر اسم الله عليها، هذا المقام طريق لإدراك المقصد الآتي: تحذير المسلمين من ترك التسمية إذا كان القصد هو التمويه.

فالمستدل على عدم تعلق الآية بمسألة وجوب التسمية في الذكاة وعلى قصر حكم الآية بما وردت في شأنه فقط، يتأسس استدلاله على المقام والمقصد السالفين، لان مراد الشارع في قوله تعالى: ﴿مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ هو ذلك الشيء المعين فقط، فيقتصر الحكم المستفاد من الآية على ذلك الشيء المعين، ولا تتعلق بها مسألة وجوب التسمية في الذكاة، ولا كونها شرطًا أو غير شرط بله نسيانها(٨٥)،

ومجمل القول أن المقام أداة منهجية اعتمدها ابن عاشور في بناء نظريته، وقد حاولت أن أبين ذلك من خلال البحث عن منشأ إلحاحه على ضرورة استحضاره في فقه الشريعة. وهكذا كشفت في مرحلة أولى عن احتمالية معظم الخطاب الشرعي: أولاً بسبب طبيعته اللغوية، وثانيًا بسبب طبيعته التشريعية، لأؤكد على أهمية المقام الذي هو جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لاستعماله، والتي تساهم كلها في ضبط معناه المقصود شرعًا، كما بيّنتُ مكانة المقام في مباحث الدلالة عند علماء الأصول.

---

(٨٤) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٨٥) التحرير والتنوير، ٨/ ٣٤ ـ ٣٩.

ووضحت في مرحلة ثانية تنوع مقامات الخطاب الشرعي، مع التنبيه إلى أنها تتأصل في مقام التشريع، ووسيلة التمييز بينها هو التشبع بمقاصد الشريعة، لأختم بأهداف المقام في نظرية المقاصد موزعا إياها في ثلاثة أهداف: هدف لتفسير النصوص، وآخر لتعليل الأحكام، وثالث للاستدلال عليها.

المبحث الثاني: الاستقراء

الاستقراء ليس فقط أداة في إثبات النظرية بل هو أيضًا أداة في فقهها التشريعي. يقتضي تحليل أداة الاستقراء تحديد مفهومها أولاً، حتى يقتدر ثانيًا على بيان دورها في نظرية المقاصد.

وهكذا قسمت المبحث الى مطلبين:

المطلب الأول: تحديد مفهوم الاستقراء.

المطلب الثاني: دور الاستقراء في نظرية ابن عاشور للمقاصد.

المطلب الأول: تحديد مفهوم الاستقراء

أولاً: معنى الاستقراء ومشكلته المنطقية

يتضمن المعنى اللغوي للاستقراء معنى التتبع والإحصاء، فهذا الفيروزآبادي يذكر في قاموسه أن معنى قرأ الشيء جمعه وضمه، والقرو القصد والتتبع. أما السين والتاء في كلمة «الاستقراء» فلأجل التكثير لأن الاستقراء يمثل كثير تَتَبّع وتعدد الاستقصاء[٨٦].

وتتمثل دلالته الاصطلاحية في كونه أحد الطرق الاستدلالية التي يعتمدها الذهن الانساني في استدلالاته. حاصل دلالة الاستقراء أنها انتقال ذهني من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فنحكم على النوع بما حكمنا به على الأفراد ونحكم على الجنس بما حكمنا به على الأنواع.

---

(٨٦) القاموس المحيط، مادة «قرأ» ١/ ٢٤ و ٤/ ٣٧٧.

وينقسم الاستقراء إلى ناقص وتام، أما الأول فهو انتقال الذهن من الحكم على الجزئيات إلى الحكم على الكلي، وهو استدلال معرض للاختلال لاحتمال سقوطه بعدم استقراء جزئية واحدة. وأما التام فهو انتقال الذهن من الحكم على جميع الجزئيات إلى الحكم على كليها. فلا بد فيه من تصفح جميع الجزئيات ليحكم بما ثبت لجميعها بثبوته الأفراد التي وجدت فعلا للمعنى الكلي، لأن الأفراد التي لم توجد بعد، وبالامكان ألا توجد يمكن أن يشملها الاستقراء، وما دام عاجزًا عن فحص هؤلاء فلا يمكن للاستقراء أن يؤدي إلى تعميم كلي يشمل الأفراد الممكنة للكلي جميعًا... وبذلك يخرج الاستقراء عن كونه كاملاً[87].

ثانيًا: موقف الأصوليين من الاستقراء

يبدو من هذا الحل أن الاستقراء مهما علت درجةُ يقينيته يظل استقراءً ناقصًا بالمعنى المنطقي، وفي ضوء هذا الحل فإن الحكم على النتائج المستقرأة يظل مقيدًا بالصدق المؤقت، بمعنى الصدق المعرض للمراجعة، واستمرار البحث كفيل بزيادة احتمال الصدق أو التعديل أو الإنكار. هذا هو معنى الاستقراء عند العلماء المعاصرين «يفهمونه على أنه ليس برهانًا، وليست نتائجه يقينية، بل ليست نتائجه احتمالية بالمعنى المحدد في نظرية الاحتمالات الرياضية، وإنما بمعنى الدرجة العالية من التصديق»[88].

تناول الأصوليون هذا الطريق الاستدلالي وخاصة في إطار مباحث الاستدلال[89]. ينتهي تطواف النظر في تعريفاتهم له بالباحث إلى أن المقصود به عندهم هو الاستقراء الناقص، قال ابن السبكي: «إنه حكم على

---

(87) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ص ١٤ و١٩.

(88) محمود زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م، ص ١٣٣.

(89) المستصفى، ١/ ٥١، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع، ٢/ ٣٤٦، والمحصول ٢/ ٥٧٧، وتنقيح الفصول، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٨.

جزئي كلي لثبوته في أكثر جزئياته»(٩٠). بل ذهب الأمر ببعضهم إلى ضرورة ترك التقييد بالأكثر عند تعريف الاستقراء وتعويض ذلك بـ «البعض»، انطلاقًا من أن جملة من المسائل الفقهية التي اعتمد فيها الفقهاء الاستقراء لم يكن الاستدلال الاستقرائي فيها استدلالاً بأكثرها ولا حتى بنصفها، وهو الموقف الذي مثله الرازي(٩١) ومكن له أحمد بن القاسم(٩٢).

يميز في حجية طريق الاستقراء في الاستدلال الفقهي بين موقفين: موقف الجمهور الذي رأى حجيته وإن سلم بظنيته، قال الغزالي: «فإن قيل لم لا يقال للفقيه استقراؤك غير كامل، فإنك لم تتصفح محل الخلاف؟ فالجواب إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كافٍ وإثبات الواحد على وقف الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور»(٩٣). ناصَرَ ابن عاشور هذا الموقف عند تعريفه للاستقراء حيث قال: «هو تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي، وإنما اعتبر دليلاً لأن الكلية لم تكن ثابتة ولا دليل عليها إلا تتبع الجزئيات، ولأنها بعد ثبوتها يستدل بها على أحكام جزئيات مجهولة، مثل أن تقول الوتر سنة لا فرض لأن النبي ﷺ صلاه على الراحلة والفرض لا يؤدى على الراحلة أخذًا من استقراء أسفار النبي ﷺ والسلف رضي الله عنهم»(٩٤).

---

(٩٠) الإبهاج في شرح المنهاج، ٣/ ١٧٤.

(٩١) قال الرازي: «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كليٍّ لثبوته في بعض جزئياته».

(٩٢) أحمد بن القاسم العبادي، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للإمام المحلي، ٤/ ١٧٩.

(٩٣) معيار العلم، ص ١٢١، وابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر على مذهب الإمام أحمد، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٧٥هـ، ص ١٦. قال القرافي في تعريف الاستقراء: «هو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة» تنقيح الفصول ضمن حاشية التوضيح لابن عاشور، ٢/ ٢٢٤.

(٩٤) حاشية التوضيح، ٢/ ٢٢٤.

والموقف الثاني هو موقف الإمام الرازي الذي شرط حجية الاستقراء الناقص باستحضار دليل شرعي منفصل قال: «الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلا بدليل منفصل»(٩٥).

المطلب الثاني: دور الاستقراء في نظرية ابن عاشور للمقاصد

يمثل الاستقراء أحد الأدوات الإجرائية التي انبنى عليها تفكير ابن عاشور في مقاصد الشريعة، أو قل إنه أهمها في تشكيل نظريته في المقاصد. ولا يستغرب المرء هذا الحكم، فالرجل من أكثر الناس احتفاء به وتوظيفًا له، لا يتعلق الأمر بمجال المقاصد وخاصة مجال نظريته فيها، بل يشمل مجالات أُخرى(٩٦).

تعددت وظائف الاستقراء ضمن نظريته سواء في بنائها النظري أو في آثارها التطبيقية. ولما كان الاستقراء منهجًا في صياغة الكليات فإن الفكر الذي يعتمده هو بحق الفكر العلمي، لتأسس استدلالاته على القطع أو الظن القريب منه. لا يكتفي الفكر العلمي في ميدان الشريعة ومقاصدها خاصة عند تقرير قاعدة أو تأصيل أصل على دليل جزئي، بل يستند على استقراء جملة أدلة تضافرت على معنى واحد. تعتمد الممارسة الاستدلالية الفقهية هذا النوع من القواعد أو الأصول الذي يعد منبع ثروة هذا الفكر، ويظهر أن أهمية هذه الأداة كانت منشأ في اعتماده لدى علماء المقاصد في فكرهم الأصولي ولدى ابن عاشور في نظريته المقاصدية.

أولاً: الاستقراء في الفكر المقاصدي

اختص زمرة من علماء الأصول ببسط القواعد المستقرأة وتحليلها

---

(٩٥) الإبهاج في شرح المنهاج، ٣/ ١٧٤.

(٩٦) اعتمد ابن عاشور أداة الاستقراء في جملة مسائل، من ذلك حصره لمراتب المتشابهات في القرآن الكريم، ٣/ ١٦٠، وحصره مواقع التزيين المذموم، ٢/ ٢٩٥، وفي مسائل أخرى، ١/ ٥٦٧ و٢/ ١٠٥ و١٣٢ و٣/ ١٩٦ كما استند عليه في مؤلفاته: أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٦ و٤٢ و٥٣ و١٦٨، والنظر الفسيح، ص ٣٣٨ و٦٢٠ وكشف المغطى، ص ١٧٤.

وتجلية آثارها في فقههم التشريعي. يعد الشاطبي في طليعتهم حيث جعل من النظر الاستقرائي منهجه المعتمد، قال: «معتمدًا على الاستقراءات... ومبينًا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية... في بيان مقاصد الكتاب والسنّة»[97]. كما مثل الاستقراء عصب الفكر المقاصدي عند الجويني والغزالي وعز الدين بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم.

فهذا الإمام الجويني يحدد انطلاقًا من استقراء أدلة الشريعة أصولها الخمسة التي تمثل أمهات المقاصد[98]. كما مكن الاستقراء تلميذه الغزالي من رفع إشكال المناسب المرسل، ويقصد به تلك المصالح الكلية التي تستفاد عن طريق استقراء نصوص الشريعة. فدليلها لم يعرف بدليل واحد «بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات»[99]. ويذكر العز أن استقراء مقاصد الشارع في أحكامه من شأنه أن يكون لدى الباحث في الشرع ملكة تساعده على التمييز بين المصالح المقصودة شرعًا بالجلب، وبين المفاسد المقصودة شرعًا بالدرء، وفي هذا يقول: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[100]. أما تلميذه القرافي فهو من أكثر العلماء اعتمادًا على النظر الاستقرائي في تأكيد قواعده والبرهنة عليها، يعد على سبيل المثال مبدأ اختلاط المصالح بالمفاسد مبدأ مستقرأ من الشريعة، قال: «استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد ولو في الكفر... وكذلك نقول في الإيمان:

---

(٩٧) الموافقات، ١/ ٢٣.
(٩٨) البرهان، ٢/ ٩٢٣ ـ ٩٣٧.
(٩٩) المستصفى، ٢/ ٣١١.
(١٠٠) القواعد، ٢/ ١٨٩.

وإذا كان هذا في أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما، وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]»[١٠١].

إن الذي أسس نظرة ابن تيمية إلى عدم تعارض القياس الصحيح مع النص الشرعي الصحيح الثبوت هو الاستقراء، فقد تدبر كل النصوص التي اقتدر على الاطلاع عليها، فما وجد فيها معارضة لقياس صحيح قال: «وقد تدبرت ما أمكنني التدبر من أدلة الشرع فما رأيت قياسًا صحيحًا يخالف حديثًا صحيحًا»[١٠٢]. وتلك نظرة مكن لها ابن القيم وجلاها بأسلوبه المتميز، فقد تأتي حسب نظره في بعض الأحكام جملة من الأوصاف المخالفة لنظائرها، فهل يعني ذلك أن الشريعة خالفت القياس الصحيح؟ الشريعة هنا خالفت القياس الفاسد، أما الصحيح فلا يمكن أن تأتي الشريعة بخلافه لأنها تتحتم اختصاصها بوصف يمنع مساواته بغيره. هذا الوصف قد يدركه البعض وقد يخفى على آخرين، فعلى قدر استقراء هؤلاء لعلل الشرع ومقاصده يتضح عندهم الوصف الخفي وينتفي التعارض الظاهري المتوهم بين نصوص الشريعة والأقيسة الصحيحة[١٠٣].

يبدو من هذا الاستطراد المكانة الجوهرية التي يمثلها الاستقراء في تشكيل الفكر المقاصدي لدى علماء الأصول. ويمكن هذا الاستنتاج من تصور أمرين:

أ ـ تبين أثر وظائفه في بناء نظرية المقاصد عند ابن عاشور.

ب ـ كشف أثر وظائفه في تطبيقات النظرية على مستوى فقه ابن عاشور للشريعة.

ثانيًا: وظيفة الاستقراء في نظرية المقاصد عند ابن عاشور

تتفاوت نتيجة التتبع التي يؤول إليها الاستقراء بحسب تفاوت الأدلة

---

(١٠١) تنقيح الفصول، ص ٨٧.

(١٠٢) القياس في الشرع الإسلامي، ص ٥٥.

(١٠٣) إعلام الموقعين، ١/ ٤٧ و١/ ٣٨٦.

المستقرأة، وبحسب احتمال قيام المعارضات لشواهد الاستقراء، يؤثر هذا التفاوت في مقدار قوة أو ضعف العلم بمقصد ما من مقاصد الشريعة. فيقينية العلم بمقصد شرعي رهينة بعدة أمور، من بينها، مقدار استقراء الناظر لتصرفات الشريعة، «في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منها»[١٠٤].

تراوحت وظائف الاستقراء في مجال بناء نظرية المقاصد عند ابن عاشور بين أمرين:

- ترتيب مقاصد الشريعة.

- إثبات مقاصد الشريعة.

١ ـ ترتيب العلم بالمقاصد الشرعية: المقصد الشرعي مراتب، منه ما هو في رتبة القطع، ومنه ما هو في رتبة الظن، ومنه ما هو في رتبة الظن الضعيف.

١ ـ ١ ـ المقصد الشرعي الظني: يتوصل إليه باستقراء غير كبير لتصرفات الشريعة. يمثل ابن عاشور لذلك بما جاء عن العز بن عبد السلام في قواعده من خلال مبحث ما خالف القياس من المعاوضات بعد ذكر المثال الحادي والعشرين: «ومثل ذلك أن من عاشر إنسانًا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة»[١٠٥].

١ ـ ٢ ـ المقصد الظني القريب من القطع: يمثل ابن عاشور لهذه الرتبة بما قاله الشاطبي في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة في شأن الدليل الشرعي الذي هو «الظني الراجع إلى أصل قطعي... منه قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع

---

(١٠٤) مقاصد الشريعة، ص ٤٤.

(١٠٥) القواعد للعز ٢/١٨٩، ومقاصد الشريعة، ص ٤٢.

جزئيات وقواعد كليات... فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك»(١٠٦).

١ ـ ٣ ـ **المقصد القطعي**: تتحصل رتبته بعد استقراء الأدلة النصية للقرآن الكريم مثل مقصد التيسير الذي استقرأ من نصوص كثيرة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

يستشف من هذا النظر التراتبي أن الاستقراء على بعض المقاصد قد يكون تامًا من ذلك مقصد السماحة، الذي ثبت بالاستقراء التام لظواهر أدلة الشرع، وانبناء عليه قال مالك في مواضع كثيرة في الموطأ: «ودين الله يسر» وهو ما ثمنه ابن عاشور بقوله: «وحسبك بهذه الكلمة من ذلك الإمام، فإنه ما قالها حتى استخلصها من استقراء الشريعة»(١٠٧).

٢ ـ **إثبات المقاصد الشرعية**: لا يرتب الاستقراء العلم بالمقاصد فحسب، بل يعمل على إثباتها حتى «تكون محل وفاق بين المتفقهين... فيكون ذلك بابًا لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين»(١٠٨). يتجه استقراء ابن عاشور عند إثباته لمقاصد الشريعة، إلى نوعين من التتبع: الأول هو استقراء علل الأحكام الشرعية الثابتة بمسالك العلة. فإذا تماثلت علل كثيرة في حكمة متحدة اعتبرت مقصدًا شرعيًا، من ذلك النهي عن المزابنة في قوله ﷺ لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «**أينقص الرطب إذا جف؟ قال: نعم، قال: فلا إذن**»(١٠٩)، وأيضا النهي عن بيع الجزاف(١١٠) بالمكيل، وأيضا إباحة العلم بالغبن.

---

(١٠٦) الموافقات، ٣/ ١٦، ومقاصد الشريعة، ص ٤٣.

(١٠٧) أصول النظام الاجتماعي، ص ٢٧.

(١٠٨) مقاصد الشريعة، ص ١٤.

(١٠٩) سبق توثيق الحديث في ص ٢٢.

(١١٠) قال مالك: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة وتفسير المزابنة أنّ كلّ شيء من الجزاف الذي لا يعلم كيله ولا وزنه ولا عدده، أبتيع بشيء مسمى من الكيل أو الوزن أو العدد» الموطأ، كتاب البيوع ٢/ ٨٣.

فعلة النهي الأول الثابتة بمسلك الإيماء هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس، أما علة النهي الثاني فهي جهل أحد العوضين، وأما علة الإباحة فهي نفي الخديعة بين الأمّة. يُعد استقراء مثل هذه العلل طريقًا يستخلص منه الباحث المقصد الشرعي الآتي: «إبطال الغرر في المعاوضات، فلم يبقَ خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو أجل، فهو تعاوض باطل»(١١١).

والثاني من أنواع التتبع هو استقراء أدلة الأحكام الشرعية المتحدة في علة واحدة، والتي تحصل لدى الباحث يقينًا بأنها مقصد مراد شرعًا من ذلك النهي عن بيع الطعام قبل قبضه(١١٢) والنهي عن بيع الطعام بالطعام(١١٣) والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث معمر عن رسول الله ﷺ قال: «لا يحتكر إلا خاطئ»(١١٤).

فعلة النهي الأول طلب رواج الطعام في الأسواق، وعلة الثاني عدم بقاء الطعام في الذمة فيفوت رواجه، وعلة الثالث إقلال الطعام من الأسواق. إذا استقرئت هذه العلل تبين، بحسب ابن عاشور، اشتراك أدلة الأحكام فيها على العلة الآتية: «إن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً، ونقول: إن الرواج

---

(١١١) عن ابن عمر أن رجلاً ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال له: «من بايعت فقل لا خلابة» متفق عليه. نيل الأوطار، أبواب الشروط في البيع، باب شرط السلامة من الغبن ٥/ ٢٨٧. والموطأ، في كتاب البيوع، جامع البيوع: ٢/ ١٢٦.

(١١٢) قال مالك في الموطأ في كتاب البيوع باب ما يكره من بيع الطعام الى أجل، «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام قبل أن يستوفى»: ١/ ٩٧.

(١١٣) جاء في صحيح الترمذي كتاب البيوع باب ما جاء في كراهية الطعام حتى يستوفيه عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «مَن ابتاعَ طعامًا فلا يبعْه حتى يستوفيه»، قال ابن عباس: «وأحسب أن كل شيء مثله». شرح صحيح الترمذي لابن العربي، ٥/ ٢٩١.

(١١٤) رواه ابن ماجة والترمذي كتاب البيوع باب تحريم الاحتكار في الأقوات: ٥/ ٥٦ وباب ما جاء في الاحتكار، ٥/ ٢٧٠. شرح صحيح الترمذي، لابن العربي.

إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال إنما يكون بصور من المعاوضات إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا المعاوضات لا يخشى معه عدم رواج الطعام»[١١٥].

يتحدد دور الاستقراء في نظرية المقاصد من خلال وظيفتين أساسيتين: تتمثل الأولى في كونه طريقًا لإثبات المقاصد العامة، وتتجسد الثانية في كونه طريقًا أيضًا لإثبات المقاصد الخاصة.

٢ ـ ١ ـ دور الاستقراء في إثبات المقاصد العامة

٢ ـ ١ ـ ١ ـ مقاصد القرآن: حصر ابن عاشور، استنادا على الاستقراء، مقاصد القرآن العامة في ثمانية، يتوجب على المفسر العلم بها والتوسل بها في الفهم، وهي كما يأتي:

ـ: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح[١١٦]، وقد تمّ للقرآن ذلك بأمرين: التفصيل الموضح للعقيدة، والتعليل المقتضي استدعاء العقول إلى الاستدلال على وجود الله وعلى صفاته[١١٧]. يعد إصلاح الاعتقاد أعظم سبب في إصلاح الفكر. وقد بلغ استقراء ابن عاشور لنواحي إصلاح التفكير الواردة في الإسلام فأوصلها إلى ثمانية: تلقيْ العقيدة، وتلقّي الشريعة، والعبادة، وتحصيل النجاة في الحالتين، والحزم، والمعاملة والأحوال العامة، ومصادقة الحق في المعلومات[١١٨].

ـ تهذيب الأخلاق.

ـ التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة، وقد جمعها القرآن جمعا كليًا في الغالب وجزئيًا في المهم[١١٩]، ومعنى هذا أن التشريع مسوق في القرآن بصفة كلية، أما تفاريعه فإن سيقت في صيغ جزئية فلتحقيق

---

(١١٥) مقاصد الشريعة، ص ١٧.
(١١٦) التحرير والتنوير، ١/ ٤٠.
(١١٧) أصول النظام الاجتماعي، ص ٥١
(١١٨) أصول النظام الاجتماعي، ص ٥٣.
(١١٩) التحرير والتنوير، ١/ ٤٠.

مقصدين: حمل الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، والقضاء بين الناس. . . [١٢٠].

ـ سياسة الأُمة: يحفظ هذا المقصد نظام الأمة، وقد استفيد ذلك من الآيات التي ترشد إلى تكوين الجامعة الإسلامية، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

ـ القصص وأخبار الأمم السالفة.

ـ التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين وما يؤهلهم لتلقي الشريعة ونشرها.

ـ المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.

ـ الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام[١٢١].

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ عدم انبناء المقاصد على الأوهام والتخيلات[١٢٢]: أفاد طريق الاستقراء عدم انبناء أحكام الشريعة على الأوهام والتخيلات إلا في حال الضرورة، كأن تكون تلك الأوهام أو التخيلات صالحة للاستخدام كمقصد في الدعوة والموعظة ترغيبًا أو ترهيبًا، مثل قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢].

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه: وقد استفيد هذا المقصد عن طريق استقراء أدلة الشريعة.

٢ ـ ١ ـ ٤ ـ حجية القياس في المصالح الكلية: إن استقراء أجناس

---

(١٢٠) مقاصد الشريعة، ص ١٤٨.

(١٢١) التحرير والتنوير، ١/ ٤٠ ـ ٤١.

(١٢٢) مقاصد الشريعة، ص ١٠.

المصالح الكلية طريق معتبر في حجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمّة لا يعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلتها.

٢ ـ ١ ـ ٥ ـ أنواع التحيل المفيتة لمقصد الشارع: اعتبر الاستقراء طريقًا في حصرها حيث قال ابن عاشور: «وعند صدق التأمل في التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية من حيث أنه يفيت المقصد الشرعي كله أو بعضه أو لا يفيته نجده متفاوتًا في ذلك تفاوتًا أدى بنا الاستقراء إلى تنويعه إلى خمسة أنواع»[(١٢٣)].

٢ ـ ١ ـ ٦ ـ سد الذرائع: كما أن استقراء تصرفات الشريعة في تشاريع الأحكام، وفي سياسة التصرفات، وفي تنفيذ المقاصد الشرعية، يفيد مقصدًا تشريعيًا من أعظم المقاصد وهو مقصد سد الذرائع[(١٢٤)].

٢ ـ ١ ـ ٧ ـ حرية التصرف: استفيد هذا المقصد من تصرفات الشريعة أيضًا، في إبطال أسباب الاسترقاق، وفي تكثير أسباب رفع الرق[(١٢٥)].

٢ ـ ١ ـ ٨ ـ الانضباط والتحديد في الشريعة: بلغ استقراء ابن عاشور لطرق الانضباط والتحديد الواردة في الشريعة إلى ست وسائل:

ـ الانضباط بتمييز المواهي والمعاني تمييزًا لا يقبل الاشتباه بحيث تكون لكل ماهية خواصها وآثارها المترتبة عليها.

ـ مجرد تحقق مسمى الاسم.

ـ التقدير.

ـ التوقيت.

ـ الصفات المعينة للمواهي المعقود عليها.

---

(١٢٣) مقاصد الشريعة، ص ١١٧.

(١٢٤) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

(١٢٥) مقاصد الشريعة، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

ـ الإحاطة والتحديد[126].

٢ ـ ٢ ـ دور الاستقراء في إثبات المقاصد الخاصة:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ حقوق المعاملات: مثل الاستقراء طريقًا في معرفة مراتب الحقوق التسع لأنواع حقوق المعاملات، وقد رتبها ابن عاشور على حسب قوة موجب الاستحقاق فيها لمستحقيها[127].

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ مقصد الشريعة من أحكام النكاح: أوصل استقراء ابن عاشور لأحكام النكاح الأساسية والتفريعية إلى أن مقصد الشريعة فيها راجع إلى أصلين: الأول هو اتضاح مخالفة صور عقده لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة، والثاني هو أن لا يكون مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل. ويتضح الأصل الأول بثلاثة أمور: أن يتولى عقد المرأة ولي لها، وأن يكون ذلك بمهر يبذله الزوج للزوجة، والشهرة لأن الإسرار بالنكاح يقربه من الزنى[128].

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ مقصد النسب: أفاد استقراء أحكام الشريعة في النسب أن مقصدها فيه هو القصد إلى نسب لا شك فيه ولا محيد لتحقيقه عن طريقة النكاح كما حُددت شرعًا[129].

٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ الحظ الكبير للمال في الشريعة: استفيد هذا المقصد من استقراء ابن عاشور لأدلة الشريعة المشيرة إلى أمرين:

ـ العناية بمال الأمّة وثروتها.

ـ المال في نظر الشريعة هو قوام أعمال الأُمّة وقضاء لنوائبها[130].

٢ ـ ٢ ـ ٥ ـ مقاصد الشريعة في المعاملات البدنية:[131] أوصل

---

(١٢٦) المرجع نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

(١٢٧) عرضت تلك المراتب في فصل عرض النظرية، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(١٢٨) مقاصد الشريعة، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

(١٢٩) مقاصد الشريعة، ص ١٧٢.

(١٣٠) المرجع نفسه، ١٧٨.

(١٣١) وهي إجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقِراض والجُعل والمُزارعة.

استقراء ابن عاشور لينابيع السنّة وتتبع مرامي أهل العلم وخاصة أهل المدينة، إلى استخلاص ثمانية مقاصد من هذه المعاملات:

- تكثيرها الدال على اغتفار الغرر فيها.

- الترخيص في اشتمالها على الغرر المتعارف في أمثالها.

- التحرز عما يثقل العامل في عقودها، حتى لا يستغل رب المال اضطرار العامل إلى التعاقد على العمل حتى ينتهز ذلك للتجاوز في أرباح نفسه.

- عدم اعتبار لزوم انعقاد عقودها بمجرد القول، بل جعلت على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل عند المالكية.

- إجازة تنفيل العملة في عقودها بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل بشرط دون تنفيل رب المال.

- التعجيل بإعطاء عوض عمل العامل بدون تأخير ولا نظرة ولا تأجيل.

- إيجاد وسائل اتمام العمل للعامل، فلا يلزم إتمامه بنفسه.

- الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل، بأن يبقى يعمل طول عمره أو مدة طويلة جدًا بحيث لا يجد لنفسه مخرجًا(١٣٢).

٢ ـ ٢ ـ ٦ ـ **مقاصد عقود التبرعات**: يشكل استقراء أدلة الشريعة منبعًا يرشد إلى مقاصد الشريعة من عقود التبرعات وهي كما يأتي:

- التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة.

- كونها صادرة عن طيب نفس، لأنها من المعروف ولأن فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه.

- التوسع في وسائل انعقادها حسب رغبة المتبرعين.

---

(١٣٢) مقاصد الشريعة، ص ٢٠١ ـ ٢٠٤.

ـ عدم جعل التبرع فيها ذريعة إلى إضافة مال الغير من حق وإرث أو دائن[١٣٣].

٢ ـ ٢ ـ ٧ ـ إقامة ولاة لتنفيذ العدل: ينبئ استقراء أقوال الشريعة وتصرفاتها أن مقصدها أن يكون للأمّة ولاة يهتمون بكل من سياسة مصالحها، وإقامة العدل فيها وتنفيذ أحكام الشريعة فيها[١٣٤].

ثالثًا: أثر الاستقراء في فقه نظرية ابن عاشور

تمثل ذلك الأثر في مستويين: تفسير النصوص والاستدلال على الأحكام.

١ ـ مستوى تفسير النصوص: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله كره لكم قيل وقال»**[١٣٥]. يشمل الحكم المستفاد من هذا النص قصص الناس وأخبارهم فهو عام، إلا أنه عموم مخصص، ودليل تخصيصه الاستقراء، أي أن استقراء أدلة الشريعة في موضوع الأخبار أفاد جواز تناقل الأخبار المتعلقة بالعلم ومناظرات أهله فيه[١٣٦].

٢ ـ مستوى الاستدلال على الأحكام: إذا ثبت من استقراء معاني العفو في الشريعة قاعدة كلية يندرج تحتها العفو عن النسيان والخطأ. تصلح هذه القاعدة المستقرأة أداة استدلالية على العفو عن النسيان في الحنث، وبيان ذلك أن قوله ﷺ، يوم النحر لكل من سأله عن شيء قدمه أو أخره ناسيًا: **«افعل ولا حرج»**[١٣٧]. استدل به البخاري على التجاوز

---

(١٣٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

(١٣٤) المرجع نفسه، ص ٢١٠.

(١٣٥) رواه أحمد والدارمي في الرقاق والبخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب ما ينهى عن إضاعة المال ٣/ ١٥٧.

(١٣٦) النظر الفسيح، ص ٦٢.

(١٣٧) أبو داود، في المناسك، وابن ماجة في المناسك، والنسائي في الحج، والدارمي، كتاب المناسك، باب فيما قدم في نسكه شيئا قبل آخر، ص ٢٢٢، وصحيح البخاري، كتاب الحج، باب الفتيا على الدابة عند الجمرة، ٢/ ٢١٥.

عن النسيان في الطاعات، ويؤخذ من هذا الاستدلال، حسب ابن عاشور، استقراء الشريعة في العفو عن النسيان فيتسنى قياس إلنسيان في الحنث[(١٣٨)].

والحاصل أن الاستقراء إذا سلم ابن عاشور بحجيته على رغم ظنيته مسايرًا في ذلك جمهور العلماء، فقد ساهم في تشكيل الفكر المقاصدي عند علماء الأصول، وكان أحد السبل المعتمدة في بناء نظرية ابن عاشور المقاصدية. وقد تبين ذلك من خلال وظائفه التي حصرتها في أمرين:

- ترتيب العلم بالمقاصد الشرعية.
- إثبات مقاصد الشريعة.

وأخيرًا كان له تأثير في فقه النظرية من خلال مستويي تفسير النصوص والاستدلال على الأحكام.

المبحث الثالث: التمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام

يمثل التمييز في النظر المقاصدي بين الوسائل والمقاصد أداة إجرائية في تبصر الكيفية التي اعتمدها ابن عاشور في بناء جانب مهم من نظريته في المقاصد الشرعية. وهي وسيلة صالحة الاستعمال في النظر المقاصدي السالف على ابن عاشور[(١٣٩)].

يتبين ـ بهذا التمييز الإجرائي في النظر بين الوسائل والمقاصد ـ أن الفقه في الشريعة ليس فقط تعقلاً لأدلتها تفهمًا واستنباطًا، بل يشمل حرصًا دؤوبًا على تطبيقها وتبصرًا واعيًا بمآلات تنفيذها. والتعبير بالوسائل

---

(١٣٨) النظر الفسيح، ص ٣٣٨.

(١٣٩) يميّز العز بن عبد السلام، على سبيل المثال، في المصالح التي تحقق حفظ النفوس بين ما اندرج منها ضمن الوسائل مثل قطع الأيدي المتآكلة، وبين ما اندرج منها ضمن المقاصد مثل حفظ الأرواح. قواعد الأحكام، ١/١٤.

والغايات للدلالة على الفقه التطبيقي التي ترشد إليه المقاصد الشرعية، تعبير أصيل مستمد من القدماء حيث شاع عنهم مثلاً علوم الغايات وعلوم الوسائل، بل إن الإمام «السيوطي»، استند على هذا التمييز في صياغة إحدى قواعده الفقهية الكلية حيث قال: «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد ومن ثم جزم بمنع توقيت الضمان وجرى في الكفالة خلافه، لأن الضمان التزام للمقصود، وهو المال، والكفالة التزام للوسيلة، ويغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[١٤٠].

وإذا علم المرء أن هذه الوسيلة المنهجية وظفت من الناحية الذهنية، من لدن رجل تمرس على الحياة العملية من خلال عمله الإصلاحي التربوي في الجامع الأعظم للزيتونة، ومن خلال ممارسته لخطط العدالة والإفتاء والمشيخة[١٤١] إذا علم هذه المعطيات التاريخية تبين أنه يمتلك حسًّا في التطبيق نَزَاعًا إلى الاستدلال على الأحكام بناء على ظروف التنزيل المحققة للمصلحة المقصودة شرعًا. وتلك لفتة ذكية تنبه لها أحد الكاتبين المعاصرين في مقاصد الشريعة حيث قال: «باب المقاصد هو باب تطبيقي في أساسه، لأنه يبحث في مقاصد الشريعة المبتغاة من تطبيقها. فتلك المقاصد كما أنها تكون العنصر المرعي بالأساس في استنباط الأحكام، فإنها تكون العنصر الأساسي في ضبط الكيفية التي تطبق بها تلك الأحكام، من حيث أن تطبيق الأحكام غايتها تحقيق المقاصد، فيكون تحقق المقاصد هو المكيف الأكبر للتطبيق»[١٤٢].

ولما كان الأساسي هو تبين فعالية هذه الوسيلة ضمن النظرية، فقد عملت على حصر حيز تطبيقها في ثلاثة مجالات، يشكل كل واحد منها مطلبًا من مطالب هذا المبحث، وذلك على الشكل الآتي:

---

(١٤٠) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصر: مطبعة مصطفى محمد، بدون تاريخ، ص ١٤٢.

(١٤١) ص ٨١ ـ ٨٣ من هذا البحث.

(١٤٢) فصول في الفكر الإسلامي، ص ١٧٦.

المطلب الأول: استثمار المقاصد في فقه الشريعة.

المطلب الثاني: إثبات المقاصد العامة.

المطلب الثالث: إثبات المقاصد الخاصة.

المطلب الأول: استثمار المقاصد في فقه الشريعة

التمس آثارًا للتمييز بين الوسيلة والمقصد في مجال إثبات حجية المقاصد الشرعية باعتبارها وسيلة ضرورية لمقصد فقه المجتهدين. وقد حدد ابن عاشور هذا التوسل في خمسة أهداف:

أولاً: وسيلة المقاصد الشرعية

يساير «ابن عاشور» في موضوع إثبات حجية المقاصد في فقه الشريعة زمرة من علماء الأصول. فهذا «السبكي» ينقل عن أبيه أن كمال رتبة الاجتهاد يقوم على ثلاثة أشياء جاعلاً ثالثها في وسيلة استيعاب المقاصد الشرعية، قال: «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها موارد الشرع من ذلك»(١٤٣). واعتمد «الآمدي» وسيلة المقاصد في باب الترجيح ودفع التعارض(١٤٤) وقبلهما اعتبر «الجويني» وسيلة المقاصد أحد المدارك العلمية عند الإمام «الشافعي» في قوله: «فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخص القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»(١٤٥) وانتباهًا لهذه الوسيلة رأى

---

(١٤٣) الإبهاج بشرح المنهاج، ٣/٢٠٦.

(١٤٤) الإحكام في أصول الأحكام، ٤/٣٧٦ - ٣٧٧. كما نصَّ الأصوليون على ترجيح القياس الذي تكون علّته وصفًا مشتملاً على الحكمة، وتقديمه على القياس الذي تكون علّته نفس الحكمة... أو ترجيح القياس الذي تكون علّته حكمة على القياس الذي تكون علّته وصفًا عدميًا».

محمد الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، ، المنصورة، مصر: دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٣٨٢ - ٣٩٢.

(١٤٥) البرهان، ٢/١٣٣٨.

هذا الإمام أن القياس إذا جاء على خلاف المصالح الضرورية يترك من أجلها، وفي ذلك يقول أيضًا: إن القياس الجزئي... وإن كان جليًا إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية»(١٤٦).

ولا أجد أصرح في اشتراط وسيلة المقاصد من «القرافي» الذي سوى في ضرورة استيعابها كُلاً من المجتهد والفقيه المقلد، الأول ليتمكن من الاستضاءة بها في تخريجاته، والثاني لانبناء فقه المقلَّد عليها، قال: «إذا وقعت له(١٤٧) ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة، ومعرفة رتبة تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتمية... وسبب ذلك أن الناظر في مذهبه والمخرج على أصول إمامه نسبته إلى مذهبه وإمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده»(١٤٨).

ويبقى «الشاطبي» رائد علماء الأصول في التأكيد على أهمية وسيلة المقاصد وذلك من وجهين: «أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»(١٤٩) إن منشأ الأخطاء العلمية في نظره هو الجهل بوسيلة المقاصد(١٥٠)، والعلم بها يوقف العالم على مراعاة كليات الشريعة عند النظر في جزئياتها، لأنه لما كان النظر في وجوه المصالح مبثوثًا في كل أبواب الشريعة غير مختص بجزئي دون آخر، «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس»(١٥١).

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٧.

(١٤٧) يعني الفقيه المقلد.

(١٤٨) الفروق، الفرق، ٧٨.

(١٤٩) الموافقات، ٢/ ١٠٥ ـ ١٠٦.

(١٥٠) قال الشاطبي: «مزلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشريعة في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه». المصدر نفسه، ٤/ ١٧٠.

(١٥١) المصدر نفسه، ٣/ ٨.

امتد الوعي بأهمية المقاصد إلى علماء عصر الحديث، يعتبر «علال الفاسي»، مثلًا، هذه الوسيلة المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء على الفقه الإسلامي»[١٥٢]، بل إن إدراك البعد المنهجي لهذه الوسيلة أدى ببعضهم إلى إدراج النظر المقاصدي ضمن مباحث الدلالة، فقد رأى زكي الدين شعبان أن العلم بطرق الاستنباط، كما يتوقف على معرفة الدلالة اللغوية والتعارض وطرق دفعه بين الدلالات، يتوقف أيضًا على معرفة المقاصد الشرعية[١٥٣].

لا يكتفي ابن عاشور بالإلحاح على أهمية الوسيلة، بل يعمل على تحديد مجال تطبيقها باعتباره مقصدها الأولي.

ثانيًا: مقصد تطبيق وسيلة المقاصد

يبدو تفرق مظاهر تطبيق هذه الوسيلة في كلام كل من أشار إلى أهميتها. فلما جاء ابن عاشور، وبمحاولة تركيبية منه، جمع تلك المظاهر المتفرقة وحصرها في أنحاء خمسة:

١ ـ **النظر في أقوال الشريعة ونصوصها**: يوقف اعتماد وسيلة المقاصد في هذه الناحية على الاصطلاح الشرعي الصحيح للفظ من ألفاظ الشريعة. وإذا كان معظم علم الأصول متشكلًا من قواعد لفظية، فإن نجاعتها الاستدلالية رهينة بمدى تشبع مستعملها بمقاصد الشريعة. يمكن العلم بها في مباحث الدلالة من الجزم من قصد الشارع في نصوصه المبهمة وكيفية دلالتها عامة، وصيغها من عموم أو خصوص أو اشتراك.

قد تتعارض، على سبيل المثال، مقتضيات لفظ شرعي واحد هل تحمل على الحقيقة أم المجاز، على العموم أم الخصوص، على الإفراد أم الاشتراك، على الاستقلال أم الإضمار، على الإطلاق أم التقييد، على التأصيل أم الزيادة، على الترتيب أم التقديم والتأخير، على التأسيس أم

---

(١٥٢) **مقاصد الشريعة ومكارمها**، ص ٥١ و ١٦١.

(١٥٣) زكي الدين شعبان، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، ١٩٦٨م، ص ٢٩٨ ـ ٣٩١.

التأكيد، على البقاء أم النسخ، على المعنى الشرعي أم العقلي، وعلى العرفي أم اللغوي؟[154]

من ذلك قوله ﷺ: «الصائم المتطوع أمير نفسه»[155]، تعارض في هذا النص النقل والإضمار، أي تعارض المعنى الذي نقل إليه الصوم في الاصطلاح الشرعي مع الاضمار الوارد، والمتمثل في أن صاحب الشرع إنما سمى الصائم متطوعًا باعتبار ما يؤول إليه، فذهب الإمام الشافعي إلى حمل نص الحديث على الاصطلاح الشرعي للصوم، مجوزًا إبطال الصوم المتطوع به لأن الشارع وكله إلى مشيئة الصائم المتطوع.

وذهب المالكية إلى أن الصوم بقي في مسماه اللغوي، ويعد الحديث أن الصائم الذي من شأنه أن يتطوع إنما سمي أميرًا لنفسه باعتبار المآل، ففي الحديث إضمار وهو أولى من النقل.

يمهد ابن عاشور في تناول هذا الإشكال الأصولي بالتأكيد على شيوع نقل الصوم في لسان الشرع إلى معنى الإمساك المخصوص. و«الصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة، وقياس المصدر الصوم، وقد ورد المصدران في القرآن، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب، وألحق به في الإسلام ترك قربان النساء... وقول الفقهاء: إن الصوم في اللغة مطلق الإمساك، وأن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين اصطلاح شرعي لا يصح»[156]، بل الإمساك المقصود هو الإمساك المخصوص الذي يعرف شرعًا بقيوده المحددة لأحواله وأوقاته في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ﴾

---

(١٥٤) حاشية التوضيح والتصحيح، ١/١٢٦.

(١٥٥) ورد الحديث عن أم هانئ أن رسول الله ﷺ دخل عليها فدعا بشراب فشرب ثم ناولها فشربت، فقالت: يا رسول الله أما إني كنت صائمة، فقال رسول الله ﷺ: الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر. رواه أحمد والترمذي والدارقطني والبيهقي، نيل الأوطار، أبواب صوم التطوع، باب في أن صوم التطوع لا يلزم بالشروع ٤/٣٤٦.

(١٥٦) التحرير والتنوير، ٢/١٥٥ ـ ١٥٦.

[البقرة: ١٨٧]، وفي قوله تعالى أيضًا: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وإذا تقرر هذا المعنى الشرعي للصوم، «فلا يعارضه شيء بعد ذلك»(١٥٧). وعليه فالتعارض الوارد في الحديث راجع إلى التعارض بين حمل اسم الفاعل وهو المتطوع على الحال، أو حمله على الاستقبال، وهذا في الواقع تعارض بين الحقيقة والمجاز. لا يتم القول المالكي بكون لفظ الصوم في الحديث غير منقول، في نظر ابن عاشور، إلا بصرف لفظ المتطوع من الحقيقة إلى المجاز، وهو صرف ممكن «للأدلة القائمة على منع إبطال العبادات، وتلك الأدلة مستقرأة من نصوص الشريعة ومقاصدها بحيث يحصل منها ما سماه أبو إسحاق الشاطبي في غير هاته المسألة بالعموم الحكمي»(١٥٨).

يبدو من هذا المثال مدى أثر الانتباه إلى وسيلة استيعاب المقاصد الشرعية في توجيه النص الحديثي، فبالاستناد عليها أول ظاهر الحديث تأويلاً استنبط منه الحكم الشرعي الآتي: منع إبطال العبادات، ومنها الصوم المتطوع به.

٢ ـ رفع التعارض الظاهري بين نصوص الشريعة: يمنح اعتماد وسيلة المقاصد في هذه الناحية الفقيه أو الأصولي عدة علمية تمكنه من رفع التعارض الظاهري الواقع في نصوص الشريعة. يحدد ابن عاشور ذلك التعارض فيما يأتي:

النسخ وترجيح العمل بأحد النصين لدليل معتبر وظهور فساد فهم نص من النصوص وتخصيص نص خاص لآخر هام وتقييد نص مقيد لآخر مطلق(١٥٩).

---

(١٥٧) حاشية التوضيح، ١/١٤٦.

(١٥٨) عرّف الشاطبي العموم الحكمي بقوله بأنه «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلّي عام فيجري في الحكم مجرى العموم من الصيغ». الموافقات ٣/ ٢٩٨، وحاشية التوضيح لابن عاشور ١/١٤٦.

(١٥٩) مقاصد الشريعة، ص ١١، هامش رقم: ١.

إن مناسبة الدليل لمقاصد الشريعة معيار جوهري كيف أمرين:

ـ قوة أو ضعف الاهتداء إلى الدليل المعارض.

ـ قوة الشك أو ضعفه في صلاحية كون ذلك المعارض مناسبًا للمقصد الشرعي(١٦٠).

ففيما يتعلق بالأمر الأول فإن الدليل الذي بين يدي الفقيه تعتبر صلاحيته الاستدلالية بمدى مناسبته لمقاصد الشريعة، فعلى قدر تلك يقل أو يكثر بحث الفقيه عن معارضه، بل على قدر تشككه في المناسبة المقاصدية يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه.

يمثل ابن عاشور لذلك بما جاء في الصحيح أن عبد الله بن عمر لما بلغه قول عائشة أن رسول الله ﷺ قال لها: «ألم تري قومك حين بنوا الكعبة قصرت بهم النفقة، فاقتصروا عن قواعد إبراهيم، فلم يدخلوا الحجر في البيت وهو من البيت، قال: لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ما أرى رسول الله ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم»(١٦١). يستشف من كلام ابن عمر، حسب ابن عاشور، أنه كان يرى ثمة موجب للدليل المفيد تركه ﷺ استلام الركنين.

أما بالنسبة للأمر الثاني فإن صلاحية الدليل للتعارض تقاس بمدى مناسبته أيضًا للمقاصد الشرعية، فكلما كان أحد الدليلين أشد مناسبة للمقاصد من الآخر رجح المناسب لها على الآخر. فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لما علم بخبر تقييد الاستئذان بثلاث تشكك في مدى مناسبته لمقاصد الشريعة، فما كان منه إلا أن طلب من راوي الخبر إقامة البينة عليه(١٦٢).

---

(١٦٠) المرجع نفسه، ص ١٢.

(١٦١) مسلم في كتاب الحج، والبخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها ٢/ ١٧٩.

(١٦٢) مسلم في الآداب وأبو داود في الأدب والترمذي في كتاب الاستئذان، وابن ماجة في الأدب، والدارمي في الاستئذان، وأحمد في مسنده، والبخاري، كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ٨/ ٦٨.

يتحصل أن المقاصد وسيلة تتجه لمقصد رفع التعارض الظاهري، الذي لا يشمل الأمرين السالفين فحسب بل يشمل أي تعارض ظاهري آخر قد يكون منشأه التخصيص أو التعميم أو الإطلاق أو التقييد أو الترجيح أو الجمع أو النسخ. ولا يستغرب المرء رفع التعارض الظاهري بوسيلة المقاصد، ذلك أن المجتهد عندما يتجه إلى رفع نوع من أنواعه ينطلق من التسليم بالمسلمة الآتية: الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك[١٦٣]. يتحتم بمقتضى هذه المسلمة أن المجتهد لا يقصر نظره على نص شرعي واحد، بل يتوجب عليه النظر إليه في ارتباطاته البيانية مع نصوص أخرى، قد تقيد إطلاقه أو تبين إجماله أو تخصص عامة أو تكشف عن انقضاء العمل به، إلى غير ذلك من العلاقات البيانية المسطورة في مباحث الدلالة عند علماء الأصول.

٣ ـ **البحث عن علل الأحكام**: يرتكز الفقيه أوالأصولي في إثباته لعلل الأحكام على ما تمنحه وسيلة المقاصد، ويظهر الاحتياج إليها من أجل قصد القياس في مسالك العلة الآتية:

- المناسبة.
- تنقيح المناط.
- تخريج المناط.
- إلغاء الفارق.

٣ ـ ١ ـ **المناسبة**: لا يحتاج المرء في المناسبة لتقديم الأدلة على الأساس المقاصدي لهذا المسلك. ويكفيه منها أن الأصوليين، كما سمّوه بالإخالة، سموه بأسماء أُخرى حتى ليخال له عدم التمييز الدقيق بينها، قال الزركشي: «ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة والاستدلال وبرعاية المقاصد»[١٦٤]. وكلها أسماء ترمز بدلالاتها إلى احتياج مثبت العلة بطريق

---

(١٦٣) الموافقات، ١١٨/٤.

(١٦٤) مباحث العلة نقلا عن البحر المحيط للزركشي ص ٣٢٠.

المناسبة إلى التمكن من استيعاب مقتضيات المقاصد الشرعية. وبعد تجوال النظر في أبرز تعاريف المناسبة التي بسطها الأصوليون، يمكن القول أن أهم تعريف يكشف عن توجيه المقاصد الشرعية لطبيعية المناسبة هو التعريف الآتية: المناسبة «وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول المصلحة أو دفع المفسدة»[165].

واضح أن من أبرز مكونات هذا التعريف هو مكون المقاصد الشرعية، فالعبرة في المناسبة ليست فقط في كونها وصفًا ظاهرًا منضبطًا، بل لا بد أن ينضاف إلى هذه المكونات مكون آخر، وهو أن يحصل من ترتب الحكم على الوصف ما هو قمين بجلب المصلحة أو دفع المفسدة. يحتاج الفقيه لمقاصد الشريعة كوسيلة في إثبات مناسبة علة من العلل التي تناط بها الأحكام، لكن حتى يثبت الفقيه مناسبة تلك العلة يحتاج إلى معرفة مستلزمات مقاصد الشريعة وهي التسليم الجازم بكون الشريعة إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدنيا والآخرة. وعليه فكل ما يثبت من العلل يغير بمدى مناسبته لهذا المقصد المسلم به.

٣ ـ ٢ ـ **تنقيح المناط**: وحاصل تعريفه أنه حذف أو إلغاء لبعض الأوصاف وجعل علة الحكم ما عدا الملغى. ولا شك أن تعيين المناط المقصود في حكم شرعي منصوص يعتمد على استيعاب تام لمقاصد الشريعة حتى يستبقى المقصود من العلل.

٣ ـ ٣ ـ **تخريج المناط**: وهو النظر المتجه إلى استخراج المجتهد للعلة المناسبة[166]. ولا يتسنى للمجتهد إخراج العلة من الخفاء إلى الوضوح إلا

---

(١٦٥) المرجع نفسه ص ٣٩١ ـ ٣٩٩، وقريب من هذا التعريف تعريف ابن عاشور الذي يقول فيه: «المناسبة معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوب ذلك العمل أو تحريمه أو الإذن فيه شرعًا. وذلك المعنى وصف ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم. ومقصد الشرع حصول مصلحة أو دفع مفسدة». مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨، ص ١٧.

(١٦٦) الموافقات، ٤/ ٩٦.

بالوقوف على صلتها بمقاصد الشريعة، مثال ذلك قوله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة...»[١٦٧] فقد استخرج المجتهدون من هذا النص علة غلب على ظنهم أن الشارع أناط بها حكم تحريم الربا، وتوسلوا في ذلك بمقاصد الشريعة. فعلى هدي من مراعاتها في منع كل من المراباة في أقوات الناس الضرورية والمراباة في النقدين من الذهب والفضة أو ما يقوم مقامهما من الأوراق النقدية، رأى علماء المالكية أن العلة في الحديث هي الاقتيات والادخار، وأيضًا على هدي منها في المحافظة على أموال الناس من أن يدخلها الربا رأى علماء الحنفية أن علة الحديث يتقاسمها أمران: اتحاد العوضين جنسًا، واتحاد العوضين قدرًا في الوزن والكيل.

٣ ـ ٤ ـ **إلغاء الفارق**: وهو طريق من طرق تنقيح المناط[١٦٨]. يحتاج الفقيه فيه إلى معرفة المقاصد الشرعية، مثال ذلك أنه إذا كان القصد من القصاص هو حفظ النفوس، فإن الفرق بين القتل بمثقل أو بمحدد فارق ملغى، وحتى ينفذ القصد اعتبرت العلة هي القتل مطلقًا سواء حصل بمثقل أو بمحدد.

٤ ـ **إيجاد الحكم غير المنصوص**: يمكن الارتكاز على وسيلة المقاصد المجتهد من الاستدلال على الأحكام التي لا يشملها قياس ولا نص خاص. إن المقاصد الشرعية منبع لما يأتي:

ـ حجية المصالح المرسلة وسائر أنواع الرأي الأخرى مثل الاستحسان.

ـ إنكار «مالك» على «شريح» بعدم صحة الحبس.

ـ إنكاره أيضًا على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع حيث قال في الموطأ: «وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به»[١٦٩].

---

(١٦٧) ص ٢١٦ من هذا البحث.

(١٦٨) مقاصد الشريعة، طبعة ١٩٧٨م، ص ١٠٧.

(١٦٩) كشف المغطى، ٢٨٠.

إن تطبيق وسيلة المقاصد في هذا المجال أكد عليه أكثر من أصولي في تنظيره وأكثر من فقيه في استدلاله. أما الأصوليون فقد نبهوا إلى ضرورة تكييف المصالح بالمحافظة على مقاصد الشرع، وفي هذا يقول الغزالي: «وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة»(١٧٠).

يستشف الناظر في معظم استدلالات الفقهاء، وخاصة في باب المعاملات استنادها على المقاصد الشرعية، فهذا الإمام «أحمد بن حنبل» على رغم تشدده في الالتزام بالنصوص الشرعية، رأى أن من طعن على الصحابة فإن من مستلزمات النظر المصلحي الموافق لمقاصد الشارع عقوبته وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه فإن تاب وإلا أعاد العقوبة(١٧١). ويذكر ابن رشد اختلاف الفقهاء في شأن تحليل المدعى عليه إذا لم يكن بينه وبين المدعي مخالطة، فذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنه إذا كانت الدعوى في الأموال فلا يحلف المدعى عليه ما لم تثبت الخلطة بين المدعي والمدعى عليه، وحجته في ذلك المصلحة كي لا يتوصل الناس إلى تعنيت بعضهم بعضًا.

وخالفه في ذلك الجمهور فقالوا: «تلزم المدعى عليه اليمين بمجرد الدعوى، وحجتهم في ذلك الحديث: «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»، قال ابن رشد: «وإذا كان في المال فهل يحلف المدعى عليه بنفس الدعوى أم لا يحلفه حتى يثبت المدعي الخلطة؟ اختلفوا في ذلك.

فقال جمهور فقهاء الأمصار: اليمين تلزم المدعى عليه بنفس المدعى لعموم قوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عباس: «**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**»(١٧٢)، وقال مالك: لا تجب اليمين إلا

---

(١٧٠) المستصفى، ١/ ٣١١، وأيضا القواعد، ٢/ ١٨٩، والموافقات، ٤/ ١٦٢.

(١٧١) إعلام الموقعين، ٤/ ٣٧٨.

(١٧٢) الترمذي، في كتاب الأحكام، وابن ماجة في كتاب الأحكام، والبخاري في كتاب الرد، باب: إذا اختلف الراهن والمرتهن ٣/ ١٨٧.

بالمخالطة. . . وعمدة من قال بها النظر إلى المصلحة لكي لا يتطرق الناس بالدعاوى إلى تعنيت بعضهم بعضًا وإذاية بعضهم بعضًا»[١٧٣].

واضح ما في مدرك الاستدلال المالكي من انتباه إلى مقاصد الشريعة التي تقتضي في هذا الموضع، رفع التعنيت والإذاية عن الخلق، ولذلك خصص عموم وجوب اليمين بخصوص اشتراط ثبوت الخلطة.

٥ ـ **التقليل من الأحكام التعبدية**: ويعني مجال تطبيق وسيلة المقاصد في هذه الناحية، جعل الأصل في أحكام الشريعة، عبادات أو معاملات، التعليل.

أسس ابن عاشور هذا الأصل من خلال إلحاحه على قيام الأحكام على عنصر المعقولية المتمثل في جانبي الحقائق والاعتباريات عند تعذر إيفاء الحقائق[١٧٤]. أسس الشريعة ـ سعيًا لتحقيق ذلك ـ على عنصر المعقولية الذي يستلزم إفراغ الجهد في الأعمال العلمية الآتية:

ـ استخراج العلل الخفية للأحكام.

ـ إزالة وهم تعبدية بعض الآثار.

ـ وجوب النظر إلى الأحوال العامة في الأُمَة التي وردت تلك الآثار عند وجودها.

إن من شأن هذه الأعمال التقليل من الأحكام التعبدية وخاصة في أبواب المعاملات، لأن كثيرًا منها تلقاها بعض العلماء تلقي الأحكام التعبدية. يتوافق الأصل المقرر عند ابن عاشور مع ما هو مقرر من أن الأصل العام في أحكام الشريعة هو التعليل برعاية المصالح عبادات أو معاملات، قال المقري: «الأصل في الأحكام: المعقولية لا التعبد، لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج»[١٧٥]. يتبين من هذا أنه على قدر معرفة

---

(١٧٣) بداية المجتهد، ٢/٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(١٧٤) أصول النظام الاجتماعي، ص ٣٢ ـ ٤١.

(١٧٥) المقري، أبو عبد الله، قواعد الفقه، تحقيق محمد الدردابي، أطروحة دكتوراة الدولة، مرقونة بدار الحديث الحسنية، الرباط، القاعدة ٧٢.

الفقيه بوسيلة المقاصد يقل ما بين يديه مما هو تعبدي من الأحكام، فيستقر عنده أن أحكام الشريعة كلها طافحة بالحكم والمصالح والمنافع، وما عليه إلا التعرف عليها بالطرق المسطورة في مسالك العلة عند علماء الأصول.

حاصل القول في شأن توظيف أداة التمييز بين الوسيلة والمقصد في البرهنة على حجية المقاصد في فقه المجتهدين للشريعة هو التأكيد على أمرين:

- إن الشق الأول من هذه الأداة الذهنيّة، وهو «الوسيلة»، يشترك في الإلحاح عليها ابن عاشور وسائر علماء الأصول وخاصة ذوي النظر المقاصدي منهم.

- إن الشق الثاني من هذه الأداة، وهو «المقصد» لئن جاء متفرقًا في كلام علماء الأصول السابقين، فإن ابن عاشور تمكن من تجميع مظاهره في أنحاء خمسة، وهذه الأنحاء تتمحور في خدمة ثلاثة أهداف جزئية: اصطلحت على تسمية الأول بالمقصد التفسيري للنصوص وهو الذي يمثله المظهر الأول والثاني(١٧٦)، واصطلحت على تسمية الثاني بالمقصد التعليلي، ويمثله المظهر الثالث والخامس(١٧٧)، أما الثالث فاصطلحت على تسميته بالمقصد الاستدلالي، وهو الذي يمثله المظهر الثالث والرابع(١٧٨).

وإذا نظرنا إلى كل من الأمر الأول والثاني تبينا أن التوسل بمقاصد الشريعة في فقه المجتهدين للشريعة يتجه إلى هدفين أساسيين: إما «تقصيد» نصوصها وأحكامها، أو الاستدلال على أحكامها.

المطلب الثاني: إثبات المقاصد العامة

هذا هو المجال الثاني الذي استثمر فيه ابن عاشور أداة التمييز بين الوسيلة ومقصدها في بناء النظرية. إن الناظر في الكيفية التي أثبت الرجل

---

(١٧٦) انظر ص ٢٨٤ ـ ٣٨٨ من هذا البحث.
(١٧٧) انظر ص ٣٨٨ ـ ٣٩١ من هذا البحث.
(١٧٨) انظر ص ٣٨٨ ـ ٣٩٢ من هذا البحث.

في ضوئها المقاصد العامة تجعله في الغالب بصدد التمييز الذهني بين مقصد عام ووسيلة في إثباته.

تبرز إجرائية هذا التمييز في كونه يشكل آلية ذهنية اقتدر بها ابن عاشور على إثبات مقاصده العامة[١٧٩]. وقد تم حصرها هنا في خمسة: إجراء الأحكام على مقصد التيسير، ومنع التحيل، والذرائع، واحترام التشريع، وقوة نظام الأمّة ورهبة جانبها واطمئنان بالها.

أولاً: إجراء تنفيذ الأحكام على مقصد التيسير

لا يمكن أن يتم لتطبيق أحكام الشريعة عموم في الأحوال وامتثال في الأوقات إذا لم يجرِ تنزيلها على مقصد التيسير[١٨٠]. تتأصل وسائل إجراء تنفيذ هذا المقصد في اشتمال أسماء الأحكام الشرعية على أحوال وأوصاف وأفعال من تصرفات الأمّة المقارنة لنزول التشريع، والتي تعتمد في تبين معاني أسماء الأحكام الشرعية في جلب الصلاح ودرء الفساد.

اهتمت الشريعة بضبط وسائل تحقيق تلك المعاني حيث أوصلها ابن عاشور إلى ستة[١٨١]. وبالمقدور أن أرجع النظر المتجه إلى ضبط المعاني التي أنيطت بها أحكام الشريعة إلى مبحث التعليل بالمناسبات، وهي الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليها ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة[١٨٢] لكن يلزم التنبيه إلى المقصود بالانضباط في كلام ابن عاشور، فهو لا يماثل نظيره في علم

---

(١٧٩) إنني واعٍ تمام الوعي بأن بعض هذه المقاصد هي، بحسب تقسيم الشاطبي، إلى مقاصد المكلف أقرب منها إلى مقاصد الشارع مثل مقصد منع التحيل ومثل مقصد الذرائع، رغم ذلك آثرت تناولها ضمن المقاصد العامة تمشيًا مع خصوصية البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور.

(١٨٠) وهو مقصد في مرتبة المقاصد القطعية، مقاصد الشريعة، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٨١) ص ٣٦٠ من هذا البحث.

(١٨٢) ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ضمن شرح العلامة العضد له، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٦ هـ، ٢/٢٣٩.

الأصول، لأن هذا الأخير غير مسلم لرجوعه إلى حاجات الناس المختلفة ومصالحهم المتنوعة التي تخفى وتتضح، تزيد وتنقص بحسب اختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان. لذلك اختلفوا مثلاً في التعليل بالحكمة لأن الغالب في نظرهم إليها أنها غير منضبطة[١٨٣].

يعد على سبيل المثال ضبط مجرد تحقق مسمى الخمر وسيلة في إجراء حكم الحد على شاربه وفق مقصد التيسير حتى ولو شرب المكلف جرعة منه، لأنه لو أنيط تنفيذ حكم الحد بحصول الإسكار، لا بمجرد تحقق مسمى الخمر، لعسر تنفيذه وأفضى ذلك إلى مناقضة قصد الشارع في إجراء الحكم على مقصد التيسير، لاختلاف دبيب الإسكار في العقول فلا يتحقق تنفيذ الحكم إلا بعناء والتباس[١٨٤].

ثانيًا: الذرائع

بقدر ما يمثل هذا المقصد مظهرًا من مظاهر المرونة في الشرع، يمثل أيضًا الموقف الحازم الذي يتوجب على الموقع للأحكام اتخاذه، إزاء كل ما يفضي إلى مفسدة مناقضة لمقصد الشريعة.

١ ـ **تحديد الذريعة**: الذريعة في أصل الاستعمال اللغوي ترد تارة بمعنى السبب مثل قولهم: فلان ذريعتي إليك، وأُخرى بمعنى الوسيلة إلى الشيء مثل قولك: ذرعت لفلان عند الملك أي تذرعت وامتددت لنيل ما ليس عندي، وثالثة بمعنى الناقة التي يستتر بها رامي الصيد ليظفر بصيده عن قرب، ورابعة بمعنى الحلقة التي يتعلم عليها الرمي أو الطعن مثل الدريئة.

وإذا تبين دلالة الاستعمالات اللغوية للذريعة على أصل الامتداد والتحرك فيمكن ملاحظة ما يأتي:

ـ شمولية اسم الذريعة لكل أمر سواء أكان فعلاً أم شيئًا أم حالة.

---

(١٨٣) إرشاد الفحول، ص ٢٠٧.

(١٨٤) مقاصد الشريعة، ص ١٢٩.

- توقف معنى الذريعة على معنى التعدية أو الحركة أو الامتداد.

- تأسيس افتراض الامتداد على وجود أمر يتم الانتقال أو الامتداد إليه.

يتحصل مما سبق أن المعنى اللغوي للذريعة يتحدد في «كل ما يتخذ وسيلة إلى غيره، وبقيد الاتخاذ يخرج ما يؤدي عفويًا إلى أمرٍ فلا يكون ذريعة إليه في عرف اللغة»(١٨٥).

يقترب المعنى اللغوي من الاصطلاح الشرعي للذريعة عند العلماء، ذلك أن الذريعة بالمعنى اللغوي يتصور فيها الفتح والسد، قال القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن الوسيلة المحرمة محرمة فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج. وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، وسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في التحليل والتحريم كليهما، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»(١٨٦).

يشمل هذا المعنى للذرائع - كما يحدده نص القرافي - صور الانتقال الآتية:

- الانتقال من الجائز إلى مثله.

- الانتقال من المحظور إلى مثله.

- الانتقال من الجائز إلى المحظور وبالعكس.

وحتى يتم الانتقال لا بد أن يتمتع كل من المنتقل منه والمنتقل إليه بحقيقته التي لا يتم ولا يقوم إلا بها، وهكذا يمكن أن أقرر مع أحد

---

(١٨٥) محمد هشام البرهاني، سدّ الذريعة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مطبعة الريحاني، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ٥٦.

(١٨٦) الفروق، ٢/٣٣.

الباحثين «أن ما كان جزء من ماهية الشيء بحيث لا يتصور وجود الشيء إلا به فهو متضمن له لا يجوز أن يكون ذريعة له، وما كان مستقلاً عن الماهية بحيث تقوم حقيقة الشيء بدونه ويصح تخلفها عنها فهو مقصد، ويصح أن يكون الشيء ذريعة إليه»[(١٨٧)].

يكشف هذا أن التفكير في الذريعة، كطريق استدلالي على المقاصد، يستدعي التمييز بين الوسيلة والمقصد باعتبار ذلك آلية ذهنية تعتمد في تبين المصالح والمفاسد، وفي ضبط وسائل تحصيل الأولى ودرء الثانية. أتناول انطلاقًا من هذه العملية، الذريعة في حالتين: حالة سدها، وحالة فتحها.

٢ ـ **سد الذريعة**: عرف العلماء سد الذريعة بجملة من التعريفات:

ـ قال القاضي عبد الوهاب: «الذرائع هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع»[(١٨٨)].

ـ قال الباجي: «الذرائع ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حلّه»[(١٨٩)].

ـ قال ابن رشد الجد: «الذرائع هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور»[(١٩٠)].

ـ قال القرطبي: «الذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع»[(١٩١)].

ـ قال ابن تيمية: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقًا إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم»[(١٩٢)].

---

(١٨٧) سد الذريعة، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(١٨٨) المرجع نفسه نقلا عن الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، ص ٧٤.

(١٨٩) الحدود في الأصول، ٦٨.

(١٩٠) سد الذريعة، ص ٧٥.

(١٩١) جامع أحكام القرآن، ٢/٥٧ ـ ٥٨.

(١٩٢) فتاوى ابن تيمية، ٣/١٣٩.

ـ قال الشاطبي: «حقيقة الذرائع: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[193].

ـ قال أبو عبد الله المازري: «سد الذريعة منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز»[194].

لن أحلل مقتضيات هذه التعريفات، بقدر ما أنبه فقط إلى تأكيدها جميعًا على ما يعد عصب مفهوم الذريعة، ويتمثل ذلك في كل من الوسيلة والمقصد. فالوسيلة في التعريف الأول هي «الأمر الذي ظاهره الجواز»، وفي الثاني هي «ما يتوصل به»، وفي الثالث هي «ما ظاهره الإباحة» وفي الرابع هي «الأمر غير الممنوع لنفسه»، وفي الخامس هي «ما كان وسيلة وطريقًا إلى الشيء»، وفي السادس هي ما هو مصلحة، وفي السابع هي الأمر الجائز.

أما المقصد في التعريف الأول فهو الأمر الممنوع[195]، وفي الثاني هو الأمر المحظور[196]، وفي التعريف الخامس هو الفعل المحرم، وفي السادس هو المفسدة، وفي السابع هو ما لا يجوز.

والحاصل أن أداة التمييز بين الوسيلة والمقصد اعتمدت في إثبات سد الذريعة كمقصد من المقاصد العامة، هذا المقصد الذي يعتبر شرعًا في نظر ابن عاشور «عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل»[197]، أي عند اختلال التوازن بين كل من الوسيلة ومقصدها. فإذا تضمن الفعل الذي هو ذريعة، مصلحة تربو على ما في مقصده أو مآله من مفسدة فلا ذريعة تسد، أما إذا تضمن مقصد الفعل مفسدة تربو على ما في أصله من مصلحة فيتوجب سد الذريعة. إن الوسيلة، اعتمادًا على هذا النظر، في

(١٩٣) الموافقات، ٤/١٩٨.
(١٩٤) مقاصد الشريعة، ص ١٢٢.
(١٩٥) وهو أيضا ما جاء في التعريف الرابع.
(١٩٦) وهو أيضا ما جاء في التعريف الثالث.
(١٩٧) مقاصد الشريعة، ص ١٢٣.

إثبات مقصد سد الذريعة تنقسم إلى قسمين: قسم الوسائل الذي يطرد مآله إلى الفساد وهذا من أصول التشريع، مثل عدم قبول شهادة الظنين في قوله ﷺ: «**لا تقبل شهادة ظنين ولا خصم**»[١٩٨]، ومثل تحريم الخمر وهو أصل لباب القياس. والقسم الثاني هو قسم الوسائل الذي قد يتخلف مآله إلى الفساد قليلاً أو كثيرًا، وبعض وسائله كان سببًا لأحكام شرعية منصوصة مثل منع بيع الطعام قبل قبضه، أما البعض الآخر فلم يحدث موجبه في زمان الرسول ﷺ، ولذلك يُقاس اتفاق أو اختلاف الفقهاء فيه بأوصافه الآتية:

- اتضاح إفضائه إلى الفساد أو خفائه.
- كثرة إفضائه إليه أو قلته.
- مقدار إفضائه إليه ودوامه مثل بيوع الآجال.

ويذكر العلماء تقسيمًا للذرائع، فيقسمونها إلى ثلاثة أقسام: ما أجمع على عدم سده، مثل المنع من زراعة العنب خشية الخمر، والمنع من التجاور في البيوت خشية الزنى، وما أجمعوا على سده مثل المنع من سب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى، وما اختلفوا فيه كالنظر إلى الأجنبية وكبيوع الآجال[١٩٩].

ومن مقارنة تقسيم كل من ابن عاشور والتقسيم الأخير يبدو إدراج ابن عاشور للقسم الثاني منه ضمن القسم الأول من تقسيمه، أما القسم الأول والثالث منه فأدرجه ضمن القسم الثاني من تقسيمه. هذا وجه من النظر في تقسيم الوسائل بحسب ما تفضي إليه من الفساد، إما باطراد أو بتخلف قليل أو كثير. وبالمقدور تأصيل هذا النظر الذي اعتمده ابن عاشور فيما قاله ابن تيمية: «الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالبًا فإنه[٢٠٠]

(١٩٨) صحيح الترمذي من شرح ابن العربي عليه، كتاب الشهادات، باب ما جاء فيمن لا تجوز شهادته ٩/ ١٧٠ ـ ١٧١.

(١٩٩) الفروق، ٢/ ٣٠ ـ ٤٢ .تنقيح الفصول، ٢٠٠.

(٢٠٠) يقصد ابن تيمية الشارع.

يحرمها مطلقًا، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، لكن الطبع متقاض لإفضائها، وأما إن كانت تفضي أحيانًا، فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل وإلا حرمها أيضًا»[201].

٣ ـ **فتح الذريعة**: المقصود بها عند ابن عاشور أن الشريعة، كما سدت الذرائع المفضية إلى الفساد، اتجهت أيضًا إلى فتح الذرائع المؤدية إلى المصالح بأن جعلت لها حكم الوجوب ولو اقتضت صورها المنع أو الإباحة. وهذه المسألة اصطلح عليها في علم الأصول بلقب: ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب؟ أما لقبها المصطلح عليه في الفقه فهو الاحتياط.

ميز في هذا الوجه الثاني من الذرائع بين الوسيلة والمقصد. أما الوسيلة فقد تكون في نظر ابن عاشور ممنوعة كما قد تكون مباحة، أما المقصد فلا يمكن إلا أن يكون واجبًا. والحق أن هذا المقصد يشترط في وجوبه تصريح الشارع، والمسألة مختلف فيها في علم الأصول، وتلخيص تحرير محل النزاع فيها أن الفعل الذي لا يتم الواجب إلا به، إما أن يكون جزءًا له كالركوع للصلاة، أو سببًا له كالصيغة للعتق، أو شرطًا له كالطهارة للصلاة، وقد اتفقوا على أن إيجاب الواجب يوجب جزءه. وأما السبب والشرط فإما أن يكونا مقدورين للمكلف كالمثالين المتقدمين، وإما أن يكونا غير مقدورين له: كتعلق إرادته تعالى بإيجاد الواجب. فغير المقدور اتفقوا على أن إيجاب الواجب لا يوجبه، وأما المقدور فإما أن يكون إيجاب الواجب مقيدًا بحصوله مثل ما إذا قال الشارع: إن توضأت فصلِّ، وإما أن يكون غير مقيد بحصوله كأن يقول: صلِّ وزكِّ، ويقال للواجب في هذه الحالة «مقدمة وجود»، وهي محل النزاع بين الأصوليين: فهل تجب بوجوب الواجب بقطع النظر عن كونها واجبة بوجوب آخر مستقل مثل قول الشارع: صل، هل يوجب ذلك الوضوء بقطع النظر عن آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ﴾ [المائدة: ٦].

---

(٢٠١) فتاوى ابن تيمية، ٣/١٣٩.

اختلفت أنظار أهل الأصول في حل هذا الإشكال الأصولي، وتوزعت آراؤهم في ذلك إلى أربعة مذاهب:

أ ـ إنها تجب بوجوب الواجب مطلقًا.

ب ـ عدم وجوبها بوجوب الواجب مطلقًا.

ج ـ تجب إن كانت سببًا مطلقًا ولا تجب إن كانت شرطًا مطلقًا.

د ـ وجوبها إن كانت شرطًا شرعيًا وعدم وجوبها إن كانت شرطًا عقليًا أو عاديًا[٢٠٢].

يبدو أن الإمام ابن عاشور لم يتناول هذا الإشكال الأصولي من الجهة نفسها التي اعتمدها علماء الأصول، بل تناولها من مَنْظور مقاصد الشريعة، منظور يعير الوسائل بمدى تحقيقها للمصالح المقصودة شرعًا. إن العبرة في هذا المنظور هو المحافظة على قصد الشارع سواء توصل إليه بوسائل تقتضي صورها المنع أم بأخرى تقتضي الإباحة، يمثل الرجل لذلك بمثال الجهاد في سبيل الله فتحقيقه مقصد واجب مثل حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة، أما وسيلته فقد تقتضي صورتها المنع لما فيها من مفسدة إتلاف النفوس والأموال[٢٠٣].

ويمكن التمثيل للوسيلة التي تقتضي صورتها الإباحة ومقصدها الوجوب بما اصطلح الإمام الشاطبي على تسميته بالمباح بالجزء الواجب بالكل، مثل الأكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء وسائر الحرف والمهن، فكلها أمور تقتضي صورها من الناحية الجزئية الإباحة، أما مقصدها المصلحي فهو واجب بالكل، لأننا، كما يقول الشاطبي: لو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركًا لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجبًا بالكل»[٢٠٤].

---

(٢٠٢) المستصفى، ١/ ٧١ ـ ٧٢، وهامش رقم ٢ من تحقيق د. طه جابر فياض العلواني للمحصول، ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣٣.

(٢٠٣) مقاصد الشريعة، ص ١٢٥.

(٢٠٤) الموافقات، ١/ ١٣٢.

حاصل القول أن الذرائع مقصد تشريعي اعتمد ابن عاشور في بنائه على أداة التمييز بين المقصد وسيلته، سواء في جانب سد الوسائل المؤدية إلى الفساد أو في جانب فتح الوسائل المؤدية إلى الصلاح.

ثالثًا: منع التحيل المفيت لمقصد الشارع من الأحكام

من بين الإطلاقات اللغوية للحيلة أنها تستعمل ويراد بها التحول والانتقال من حالة إلى أخرى أو من شيء إلى آخر، كما تطلق ويراد بها العلم الذي يعرف به طريق جلب المصالح. قال الراغب: «الحيلة ما يتوصل به إلى حالة ما فيه خفية وكذلك الحويلة، وأكثر استعمالها فيما فيه خبث، وقد تستعمل فيما فيه حكمة، ولهذا قيل في وصف الله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣] أي الوصول في خفية من الناس إلى ما فيه حكمة»[٢٠٥].

وعرفها الفيومي في قوله: «الحيلة: الحذق في تدبير الأمور، وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود وأصله الواو، واحتال طلب الحيلة، وحالت المرأة والنخلة والناقة وكل أنثى حيالاً بالكسر لم تحمل؛ فهي حائل وحال النهر بيننا حيلولة: حجر ومنع الاتصال، والحال: صفة الشيء يذكّر ويؤنث... واستحال الشيء تغير عن طبعه ووصفه، وحال يحول: مثله، والمحال: الباطل غير الممكن، واستحال الكلام صار مُحالاً، واستحالت الأرض: اعوجت عن الاستواء، وتحول من مكانه: انتقل... والحوالة بالفتح مأخوذ من هذا»[٢٠٦].

يدل التحيل في بعض هذه الإطلاقات اللغوية على حذق وجودة نظر ودقة في الانتقال من شيء إلى آخر أو من حالة إلى أخرى. إن عملية الانتقال هذه موجودة في تعريف الفقهاء للحيل، فالحيل عند ابن تيمية

---

(٢٠٥) نقلا عن محمد بن ابراهيم، الحيل الفقهية في المعاملات المالية، بيروت: دار الكتاب، ص ٢٢.

(٢٠٦) المصباح المنير، مادة حال: ١/ ١٥١.

تستعمل فيما «يكون من الطرق الخفية إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة فإن كان المقصود أمرًا حسنًا كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحًا كانت قبيحة»(٢٠٧). كما يحدد ابن القيم أهم معالمها في «سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة»(٢٠٨) وقريب من هذا الاستعمال ورد تعريفها عند الإمام الشاطبي الذي وضع مقياسًا يعرف بالمقبول... من الحيل والمرفوض منها، قال: «فإذا تسبّب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب على نفسه أو في إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضًا، فهذا السبب يسمى حيلة وتحيلاً»(٢٠٩).

يظهر من هذه التعاريف تأكيدها على أمرين يكونان حقيقة الحيلة: الأول هو الوسيلة وهي المرادة في تعريف كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بـ«الطرق الخفية»، وفي تعريف الشاطبي بالأسباب التي يتوسل بها المكلف إما في إسقاط الوجوب على نفسه أو في إباحة المحرم أو في تحليل الحرام. والأمر الثاني هو المقصد والمراد به في كلام ابن تيمية بـ«المقصود»، وفي كلام ابن القيم بـ«الغرض»، وفي كلام الشاطبي بما يؤول إليه التسبب من إسقاط الواجب أو إباحة المحرم أو تحليل المحرم.

انبنى مقصد الشريعة في منع التحيل المفيت لمقصدها من الأحكام عند الإمام ابن عاشور على أداة التمييز بين الأمرين السالفين أيضًا، فالتحيل يفيد عنده «معنى إبراز عمل ممنوع في صورة جائزة عند مانعه تفصيًا من مؤاخذته»(٢١٠) بكلام آخر إن التحيل هو التوسل بأعمال جائزة في الظاهر لمقصد التخلص من المؤاخذة. إلا أن هذا التفويت ليس في

---

(٢٠٧) فتاوى ابن تيمية، ٣/ ١٩١.

(٢٠٨) إعلام الموقعين، ٣/ ٣٠٤.

(٢٠٩) الموافقات، ٢/ ٢٨٠.

(٢١٠) مقاصد الشريعة، ص ١١٥.

مرتبة واحدة بل هو متفاوت بحسب مدى تفويت الوسيلة للمقصد الشرعي كلًا أو بعضًا، فعلى قدر تفويتها لمقاصد الأحكام تتغير أحكامها بالبطلان أو الجواز أو الرخصة، وقد يختلف العلماء في مدى ذلك التفويت فيختلفون تبعًا لذلك في حكم الوسائل.

١ ـ **الوسائل الباطلة**: وهي التي تفوت المقصد الشرعي كله ولا تعوضه بمقصد شرعي آخر، مثل من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم وتوسل بذلك لمقصد عدم إعطاء الزكاة، ثم استرجعه من الموهوب له من الغد.

٢ ـ **الوسائل الجائزة**: وهي التي إذا عطلت أمرًا مشروعًا نقلته إلى أمر مشروع آخر. مثل التجارة بالمال المتجمع خشية أن تنقصه الزكاة، فإذا فعل ذلك استعمل المال في مأذون فيه، فحصل مسبب ذلك، وهو بذل المال في شراء السلع، وترتب عليه نقصانه من النصاب فلا يزكى زكاة النقدين ولكن انتقلت مصلحة ذلك المال من نفع الفقير إلى منافع عامة تنشأ عن تحريك المال، وانتقلت زكاته إلى زكاة التجارة.

٣ ـ **الوسائل المترخص فيها**: وهي التي إذا عطلت أمرًا مشروعًا نقلته إلى أمر مشروع آخر هو أخف على المكلف من المنتقل منه، مثل من أنشأ سفرًا في رمضان لشدة الصيام عليه في حر أو مدة انحراف خفيف منتقلًا مثلًا إلى قضائه في وقت أرفق به، وهذا مقام الترخيص.

٤ ـ **الوسائل المختلف فيها**، وهي نوعان:

٤ ـ ١ ـ **وسائل لا تشتمل على معان عظيمة مقصودة شرعًا**، وفي التحيل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الإيمان التي لا يتعلق بها حق الغير، كمن حلف أن لا يدخل الدار أو لا يلبس الثوب، فإن البر في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه هو تعظيم اسم الله تعالى، فإذا ثقل عليه هذا الحكم فتحيل للتخلص منه بوجه يشبه البر فقد حصل مقصود الشرع من تهيب اسم الله تعالى، اختلف العلماء في هذا النوع من الوسائل، ومذهب مالك فيه لزوم الوفاء وإلا حَنِثَ المكلّف.

٤ ـ ٢ ـ **وسائل لا تنافي في مقصد الشرع**: هذا النوع من الوسائل يعين على تحصيل مقصد الشارع، إلا أن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى، مثل من تزوج المرأة المبتوتة قاصدًا، أن يحللها لمن بتّها فإن عمله هذا جار على ظاهر الشرع بل وخادم لمقصده من الترغيب في المراجعة أو في توفر الشرط، وهو أن تنكح زوجًا غيره، لكن جرى لعن فاعله على لسان رسول الله ﷺ، والمسألة ذات نظر.

تكشف وجهة نظر ابن عاشور بحق الدقة في ضبط الوسائل فضلاً عما في صياغتها التركيبية من «روح فقهية أصيلة هي حصيلة موهبة ومهارة وتجربة وعكوف على العمل والبحث»[٢١١]. رغم كل هذه المواصفات العلمية التي امتاز بها كلام الرجل عن هذه الوسائل المفيتة لمقصد الشارع كله أو بعضه، فإن الرجل بعد عرضه لأنواعها علق عليها تعليقًا يدعو إلى النظر والتأمل، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا تقررت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب ويجعل المكابرة ظهريًا يوقن بأن ما يجلب لصحة التحيل الشرعي من الأدلة إنما هي أدلة غير متبصرة بها، ولا يعسر عليه بعد هذا تنزيلها منازلها وإبداء الفروق بينها»[٢١٢]. ومحل النظر أن الوسائل التي يتحيل بحسب تقسيمه هو نفسه، إما أن تكون باطلة أو أن تكون جائزة، أو تكون مترخصًا فيها، أو أن تكون مختلفًا فيها، وإذا انطبق هذا التعليق على الباطلة أو المختلف فيها فلا يمكن أن ينطبق على الجائزة أو المترخص فيها. فهذا ابن القيم يرى الحيلة التي يقصد بها أخذ حق أو دفع باطل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ أن يكون الطريق محرمًا في نفسه وإن كان المقصود به حقًّا، مثل أن يكون له على رجل حق فيجحده... وهذا يأثم على الوسيلة دون المقصود.

ب ـ أن تكون الطريق مشروعة وما تفضي إليه مشروعًا وهذه

---

(٢١١) الحيل الفقهية، ٦٦.

(٢١٢) مقاصد الشريعة، ص ١٢٠.

كالأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها كالبيع والإجارة. . .

ج ـ أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك بل وضعت لغيره فتتخذ طريقًا إلى هذا المقصود الصحيح.

كما أن الإمام الشاطبي رأى أن «الحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها، ما هدم أصلاً شرعيًا وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعيًا ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فغير داخلة في النهي»(٢١٣).

رابعًا: مقصد الشريعة من الأحكام: التنفيذ والاحترام

ترجع وسائل الشريعة في تحقيق هذا المقصد إلى مسلكي الصرامة والتشديد من جهة، والتيسير والرحمة من جهة أخرى.

١ ـ **الوازع جماع وسائل مسلك الصرامة والتشديد في التنفيذ:** يقوم هذا المسلك على اعتماد أساليب الرغبة والرهبة في التنفيذ، تلك الأساليب المتأصلة في فكرة الوازع الذي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة. إن اعتماد الوازع من شأنه أن يدفع عن النفس ما قد يتسرب إليها من دواعي الفساد، لأنها معرضة في كل لحظة من حياتها بعاهات المفاسد التي تقلص ما تلقته من التعاليم وتفسد ما هي عليه من صالح الأعمال.

يتراتب الوازع، الذي ليس إلا حارسًا لكبح جماع الفرد وتعطيل غريزته العدوانية، إلى ثلاثة مراتب: مرتبة الوازع الجبلي ومرتبة الوازع الديني ومرتبة الوازع السلطاني، ويجمع كلًا من الأولى والثانية الوازع النفساني(٢١٤)، لأن مرجعهما إلى اقتناع الفرد وانقياده إلى تنفيذ الأحكام واحترامها انطلاقًا من ذاته وتأثرًا بتعاليم الدين وأخلاق المروءة. وترجع المرتبة الثالثة إلى وازع خارجي، قال ابن خلدون: «الأحكام السلطانية

---

(٢١٣) الموافقات، ٢/ ٢٨٥.

(٢١٤) أصول النظام الاجتماعي، ص ٨١ ـ ٨٢ ومقاصد الشريعة، ص ١٣٥.

والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي»[٢١٥] لأبدأ ببيان الوازع النفساني ثم أتلوه بعد ذلك بالوازع السلطاني.

١ - ١ - **الوازع النفساني**: يتأصل الوازع النفساني في إصلاح الاعتقاد الذي جمع معناه الأمر بالإيمان الوارد في حديث أبي عمرة الثقفي أنه سأل رسول الله ﷺ: يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا غيرك، فقال عليه الصلاة والسلام: «**قل آمنت بالله ثم استقم**»[٢١٦]، وإذا تقرر كفاية صلاح الاعتقاد عند الإمام ابن عاشور في تحصين عقيدة المرء من التحريف والمناقضة، فإن الأعمال التي يأتي بها المكلف ويتوجه عليها الخطاب الشرعي تحتاج إلى تعهد الحراسة حتى تسير وفق مقاصد الشريعة في جلب الصلاح ودرء الفساد. أميز مع ابن عاشور في هذا الوازع بين صورتين: صورة الوازع الجِبِلّي وصورة الوازع الديني.

والمقصود بالوازع الجِبِلّي الوازع الذي منشأه الطبيعة أو الخلقة أو الغريزة أو الفطرة، وكلها بمعنى واحد، والذي يدفع المرء في نفسه لجلب المنافع لها ودرء المضار عنها. اعتمدت الشريعة هذا الوازع من أجل تنفيذ أحكامها في مجالات المنافع والمضار التي تستلزمها متطلبات النفس البشرية مثل منافع الاقتيات واللباس وحفظ النسل والزوجات... بل إنها اعتمدته كما يقول ابن عاشور، حتى في «الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يُغْني فيها الوازع الديني الغناء المرغوب فتصبغها بصبغة الأمور الجِبِلية، كما فعلت في تحريم الصهر لتلحق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنى فيه كالجبلي، فألحقت أبوي الزوجين بأبويه في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. كما عمدت الشريعة في بعض الأمور الى قلب الوازع الديني فيها إلى

(٢١٥) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، البيضاء: دار الثقافة، ص ٤٧٣ نقلًا عن مقدمة ابن خلدون ٢/٤٩٦.

(٢١٦) مسلم في كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام ١/٤٧.

صورة وازع جِبِلي، وهذا جلي في كثير من الأمور التي تظهر في صورة الجبليات، وما هي عند التأمل إلا تعاليم دينية مثل ستر العورة ومحرمية الآباء والأبناء(٢١٧).

أما الوازع الديني فهو الوازع الناشئ عن الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف. يوكل إلى هذا الوازع تنفيذ الأوامر والنواهي الشرعية.

ويبدو مما سبق رجوع كل من الوازع الجبلي والوازع الديني إلى الوازع النفساني الذي ينبع من ذات المكلف ويتشكل على هدي من إرادته وضميره، ولذلك لم يكن مستغربًا أن تعمل الشريعة على إيقاظه وتنمية مداركه في اتجاه القيم الإنسانية والمثل العليا التي ينهض عليها الفقه الإسلامي، إيمانًا من هذه الشريعة بأن أصل هذا الوازع هو الإيمان بالله تعالى الذي يثمر تنفيذ أحكامه مظهر من مظاهر شكره، قال الإمام الشاطبي: «لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيما أثر القبضتين ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها وليشكر الله عليها فيجازيهم في الدار الأخرى حسبما بيّن لنا الكتاب والسنّة، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرفتنا بهذين مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقًا»(٢١٨).

يقسم ابن عاشور الأعمال التي يأتي بها المكلف إلى قسمين: قسم الأعمال المتسترة التي لا يكاد الناس يشعرون بها، وقسم الأعمال الظاهرة لهم، فإذا أتى المكلف في القسم الأول بأعمال مخالفة لمقصد الشريعة نبهه الوازع النفساني إلى ضرورة التراجع، وحمله على ابتغاء موافقة قصد الشريعة طبقًا لقول الإمام الشاطبي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»(٢١٩).

ويقدم المكلفون على الأعمال الواردة في القسم الثاني بطريقين: إما

---

(٢١٧) مقاصد الشريعة، ص ١٣٥.

(٢١٨) الموافقات، ٢/ ٣٢١.

(٢١٩) الموافقات، ٢/ ٣٣١.

بطريق الإقدام عليها دون اكتراث، ولا يصلح لهؤلاء إلا الوازع السلطاني، أو بطريق الإقدام المتذرع بالمحاسن التي قد تحتف بأعمالهم، والتي إن وافقت أهواء النفوس فإنها تناقض مقاصد الشريعة مناقضة تامة مثل الخمر والزنى والقمار وغيرها من الأهواء. عمدت الشريعة من أجل تنفيذ أحكامها في هذا الصنف من البشر على إيجاد الوازع النفساني فيهم، فأقامت الجزاء عن كل عمل قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، ثم أوجدت في النفوس الخوف والرجاء، قال تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الحجر: ٤٩-٥٠].

وتكتمل حقيقة الوازع النفساني بأمرين آخرين: الأول هو ما بثه الشارع في نفوس المكلفين من تنمية العداوة لخواطر الشر، والثاني ما حث عليه على اكتساب العلم لأن به كما يقول ابن عاشور: «تمييز الخبيث من الطيب، فهو عند ذلك التمييز تفكير في التمايز ثم هو دليل على الفضائل... ودارس عن النقائص يحذر من الدنو إليها... فهو في هاته الحالة وازع من النفس للنفس»[٢٢٠].

إن اعتماد الوازع النفساني بقدر ما يعكس الدور الإصلاحي الجذري للشرع، فإنه يظهر في الوقت نفسه كيف تخلق عقيدة الإسلام «حالة تأثيرية تملك على صاحبها أقطار نفسه فتتجه به الوجهة التي يرسمها التشريع بإخلاص وتجرد، بحيث تسد كل وليجة للإفلات من أحكامه أو التحايل عليه على النحو الذي يرى في التشريعات الوضعية»[٢٢١]. ويحسن بي في هذا الموضع أن أنقل ما ذكره ابن القيم في قوله: «النية روح العمل ولبه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها، والنبي ﷺ قد قال كلمتين كفتا وشفتا وتحتهما كنوز العلم وهما قوله: «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**»[٢٢٢]. فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا

---

(٢٢٠) **أصول النظام الاجتماعي**، ص ٩١ - ٩٢.
(٢٢١) **خصائص التشريع الإسلامي**، ٩٩.
(٢٢٢) **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي ١/٢.

بالنية ولهذا لا يكون عمل إلا بنية ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعم العبادات والمعاملات والإيمان والنذور وسائر العقود والأفعال»[٢٢٣].

يوكل إلى هذه السمة التوجيهية، ممثلة في الوازع النفساني، تنفيذ القوانين التي تضبط تصرفات المكلفين في المعاملات والتي تتأسس على أصول خمسة هي:

- مكارم الأخلاق.
- العدالة والمروءة.
- الإنصاف من النفس.
- الاتحاد والوفاق.
- المواساة[٢٢٤].

معنى هذا أن السلوك الاجتماعي في باب المعاملات ينضبط بهذه الأصول، وإذا تقرر بعدها الخلقي فهمنا كيف اعتبرت القيم الخلقية كما جاء على لسان أحد الباحثين: «حجر الزاوية في الفقه الإسلامي»[٢٢٥]، حتى كان مزج تلك القيم بالقواعد التشريعية أعظم سِمات أصالة هذا الفقه[٢٢٦].

حاصل القول في شأن الوازع النفساني الآيل إلى ذات المكلف أنه مكون من مرتبتين: جِبِلّية ممهدة لتنفيذ المرتبة الثانية وهي مرتبة الوازع الديني، وأنه مؤسس على أصول خلقية توجه السلوك الاجتماعي للمكلف من جهة، وتمثل البعد الأخلاقي للقواعد التشريعية من جهة أُخرى.

---

(٢٢٣) إعلام الموقعين، ٣/ ١٢٣.

(٢٢٤) أصول النظام الاجتماعي، ص ١٢٣.

(٢٢٥) فتحي الدريني، «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده»، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م، الطبعة الثالثة، ص ٨٣.

(٢٢٦) المرجع نفسه، ص ٩١.

١ ـ ٢ ـ **الوازع السلطاني**: المقصود به الوازع الذي يكون منشأه منفصلاً عن نفس المكلف، ويتمثل في كل من وكلت إليه إقامة نظام الشريعة من خلفاء وأمراء وقضاة وأهل شورى في الإفتاء والشرطةوالحسبة ونواب الأقاليم. يحتاج البشر عامة، كما في نظر ابن خلدون، «إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»(٢٢٧).

لئن كان الوازع النفساني المستند على العقيدة الدينية هو المهم في نظر الشريعة، فإنه عند إهماله أو سوء استعماله يوكل الحفاظ عليه إلى الوازع السلطاني، بل إن التردد في أمانة من وكلت الشريعة حقًّا إلى أمانته يوجب نقل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان(٢٢٨). وهذه إحدى المهام الرئيسية لنظام الخلافة في الإسلام كما جلى ذلك فقهاء السياسة المسلمون كابن خلدون والماوردي، يقول الأول بأن وظيفة هذا الوازع ممثلة في نظام الخلافة هي «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»(٢٢٩).

يوكل تنفيذ أحكام الشريعة إلى هذا الجهاز الذي يحمل الناس على ذلك بالرغبة والرهبة اعتمادًا على البيانات المرادة شرعًا(٢٣٠)، واهتداءً بالقوانين التي بها رعاية الأمة في مرابع الكمال والذود عنها أسباب الاختلال، وعمادها الأصول الآتية: المساواة والحرية وضبط الحقوق والعدل ونظام أموال الأمة والدفاع عن الحوزة والاعتدال والتسامح. ويبدو أنها أصول تمثل أسسًا تشريعية في فقه ابن عاشور السياسي، وإذا أجدنا النظر فيها تبين كيف اعتمدها الرجل في تحديد الوظائف التي على الوازع السلطاني إنجازها حتى يكون بذلك مُنفذًا مقصد الشريعة من تنفيذ أحكامها.

---

(٢٢٧) العصبية والدولة، ص ٤٧٣ نقلا عن مقدمة ابن خلدون: ٢/ ٥١٧.

(٢٢٨) مقاصد الشريعة، ص ١٣٨.

(٢٢٩) مقدمة ابن خلدون، ١٩١.

(٢٣٠) التحرير والتنوير، ٢٧/ ١١٦، ومقاصد الشريعة، ص ١٣١.

اعتبر في البدء إقامة «الحكومة الإسلامية أمرًا في مرتبة الضروري لأنه لا يستقيم حال الأمّة بدون حكومة»[٢٣١]، واتجه بعد ذلك إلى تحديد المهام التي يتوجب عليها إنجازها، وأولاها تحقيق العدل بين المنضوين تحتها، ومناط ذلك مقامان: مقام إثبات الحقوق ومقام إقامة الشريعة، ويليها ضبط أموال الأمّة عامّها وخاصها ثم تحديد طرق تنصيب الخليفة الولايات، ثم الدفاع عن حوزة الأمّة، وأخيرًا تحديد الميادين التي تتجه إليها سياسة الحكومة[٢٣٢].

٢ ـ **وسائل مسلك التيسير والرحمة:** حدد ابن عاشور هذه الوسائل في المظاهر الآتية:

أ ـ مظهر انبناء الأحكام في غالب الأحوال على مقصد التيسير.

ب ـ مظهر تغيير الحكم من الصعوبة إلى السهولة في الأحوال العارضة.

ج ـ مظهر عدم ترك عذر للمكلفين في العمل بها لانبنائها على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد.

وإذا كنتُ قد تناولت كُلًّا من المظهر الأول والمظهر الثالث ضمن مقصد إجراء تنفيذ أحكام الشريعة على مقصد التيسير[٢٣٣] فسأقصر كلامي هنا على المظهر الثالث.

تناول علماء الأصول انتقال الحكم الشرعي من الصعوبة إلى السهولة في مبحث الرخصة ضمن مباحث الحكم الشرعي، وهذا واضح في التعريفات الآتية للرخصة:

ـ هي ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم[٢٣٤].

---

(٢٣١) **أصول النظام الاجتماعي**، ص ١٢٠.
(٢٣٢) **المرجع نفسه**، ص ١٤٥ ـ ٢٢٧.
(٢٣٣) ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ من هذا البحث.
(٢٣٤) **الإحكام في أصول الآمدي**، ١/١٠١.

- هي عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم[٢٣٥].

- إنها الحكم الشرعي المتغير من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف إلى سهولة، مثل تغير الحكم الشرعي من الحرمة إلى الحل[٢٣٦].

- إنها، بحسب عموم الناس، ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة، وبحسب التخفيف والتوسعة التي راعاهما الشارع، ما وضع عن الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة، وبحسب أصول المصالح الشرعية، ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقًا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، وبحسب الخصوص ببعض الناس، ما كان من المشروعات توسعة للعباد مطلقًا مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء حاجاتهم[٢٣٧].

وبعد تطواف النظر في أنواع الرخصة التي يذكرها العلماء[٢٣٨] وجدت - موافقًا بذلك الإمام ابن عاشور - أن أسباب الانتقال فيها من الصعوبة إلى السهولة تتحدد في أمرين: أمر الضرورات العامة المطردة مثل إباحة السلم والمغارسة والمساقاة، وأمر الضرورات الفردية الخاصة المؤقتة مثل الرخصة الواجبة في أكل الميتة للمضطر، ومثل الرخصة المندوبة في القصر عند السفر، ومثل الرخصة الأولى تركها كترك المسح على الخف، ومثل الرخصة المكروهة في القصر في أقل من ثلاث مراحل.

إلا أن ابن عاشور يضيف سببًا ثالثًا يشكل في نظره قسمًا مغفولاً عنه وهذا هو قسم، كما جاء في كلامه: «الضرورة العامة المؤقتة وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها تستدعي الإقدام على الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي من سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحو ذلك.

---

(٢٣٥) المستصفى، ١/٩٨.

(٢٣٦) الحلال المحلى على جمع الجوامع، ١/١١٩ - ١٢٠.

(٢٣٧) الموافقات، ١/٣٠٣ - ٣٠٥.

(٢٣٨) الأشباه والنظائر في الفروع، ص ٧٥.

ولا شك أن.... هذه الضرورة... تقتضي تغييرًا للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة»(٢٣٩).

حاصل القول في شأن هذا المقصد العام أن بناءه اعتمد على الأداة المنهجية الذهنية المتمثلة في ضرورة التمييز بين الوسيلة والمقصد عند إجراء تنفيذ الأحكام، وقد تبين رجوع وسائل تحقيق هذا المقصد العام إلى مسلكين رئيسين: انتظم في المسلك الأول ـ وهو مسلك التشديد والصرامة ـ كل من الوازع النفساني والوازع السلطاني، وإذا كان الأول موجه للسلوك ويؤسس أخلاقية قواعد الشرع، فإن الثاني باهتدائه بأصول الفقه التشريعي السياسي من شأنه الارتقاء بالأمة الإسلامية والذود عنها أسباب الاختلال. وينتظم في المسلك الثاني ـ مسلك التيسير والرحمة ـ الوسائل الآتية: وسيلة انبناء أحكام الشريعة في تطبيقها على مقصد التيسير، ووسيلة عدم العذر للمخاطبين بها في العمل وفقها، ووسيلة الرخصة.

خامسًا: المقصد الشرعي من إقامة الشريعة

يتمثل هذا المقصد في قوة نظام الأمة ورهبة جانبها واطمئنان بالها، وبقدر ما يشمل هذا المقصد صلاح الأفراد يشمل صلاح المجموع العام وذلك انسجامًا مع ما هو مقرر من شمولية الشريعة لخاص أحوال الناس وعمومها(٢٤٠) قال الشاطبي في المسألة التاسعة من النوع الرابع من كتابه المقاصد: «الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة: بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»(٢٤١).

إن وسيلة هذا المقصد هي الاجتهاد من أهله الذين تتحدد أوصافهم في وصفين أساسيين: القدرة العلمية والعملية على «المعالجة الشرعية»، والخبرة السليمة بحاجات الأمة.

---

(٢٣٩) مقاصد الشريعة، ص ١٣٣.

(٢٤٠) مقاصد الشريعة، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

(٢٤١) الموافقات، ٢/ ٢٤٠.

يشمل الوصف الأول استيعابًا تامًا لفقه الشريعة وخاصة فقه مقاصدها حتى يتمكن المجتهد من القدرة الاستدلالية على أحكامها. ولا يكتمل هذا الوصف إلا بالعدالة واتباع الشريعة. والعلم بفقه الشريعة مرتبة العلماء المحققين، ففقه هؤلاء يعنيه إدراكهم خفاياها وليس المراد بالفقه هنا العلم بمجرد الأحكام الشرعية العملية، بل الفقه المقصود هو تلك النظرة المستشرفة والمستوعِبة لقواعد الشريعة الحاصلة بعد طول ممارسة وعميق خبرة بتصاريفها ومواردها. وهذا المعنى هو الوارد على لسان «شيخ المقاصد» الإمام الشاطبي، يعتبر العلم على سبيل المثال بلغات الشريعة من القرآن والحديث، بابًا أولاً من أبواب «فقه الشريعة»[٢٤٢].

إن الأساسي في هذا الفقه هو التمكن من معرفة مقاصد الشريعة لأن من شأن ذلك رفع جملة من الإشكالات التي قد تعرض لبعض أهل النظر، منها ما ذكره الشاطبي، عند حديثه عن فوائد المسألة التاسعة من النوع الرابع من كتاب المقاصد، قال: «إن كثيرًا ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور... ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا، وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع يحمل عليهم وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى والمخالفة للسنّة، وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، ... ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة حتى يتبين ذلك، والله المستعان»[٢٤٣].

(٢٤٢) الموافقات، ٢/ ٥٩، كما ورد مصطلح فقه في الشريعة بهذا المعنى عند غيره من المحقّقين مثل السرخسي الذي رأى جواز رواية الألفاظ الظاهرة بالمعنى بشرط العلم بـ «فقه الشريعة»، قال رحمه الله: «فأما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى إلاّ لمن جمع الى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة». أصول السرخسي، ١/ ٣٥٦.

(٢٤٣) الموافقات، ٢/ ٢٤٨.

إن عصب الاجتهاد في فقه الشريعة عند ابن عاشور هو العلم بمقاصد الشريعة، قال: «الأمّة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة وتمكن من معرفة مقاصدها»(٢٤٤)، وقد تبين في المطلب الأول من هذا المبحث كلاً من الأهداف الاستدلالية والتفسيرية والتعليلية لهذه المعرفة في فقه الشريعة(٢٤٥).

أما الوصف الثاني المتمثل في الخبرة الواعية بحاجات الأمة، فكأني بابن عاشور يشير به إلى ضرورة احترام مبدأ التخصص العلمي، وهو مبدأ فرضه تكاثر المعارف، وتعقد مجالات التنظيم المجتمعي خاصة في الوقت الحاضر. وكلها أمور بمقتضياتها المتنوعة تفرض على أهل النظر الشرعي ضرورة إستيعاب حقائقها حتى يسهل عليهم تحقيق مناطاتها. والحق أن هذه الخبرة المتجددة بحاجات الأمّة لا تستلزم توفر أهل النظر على تلك اللائحة الطويلة من الشروط العلمية، فهذا النظر لا يفتقر مثلاً إلى العلم باللغة ولا حتى إلى العلم بمقاصد الشريعة، بل يحتاج إلى العلم بمكونات الموضوع المبحوث فيه. قال الشاطبي: «فالحاصل إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه، كما أنه في الأولين كذلك(٢٤٦) فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر»(٢٤٧).

لا يمكن في نظري تحقيق سلامة الوصف السالف إلا في إطار احترام مبدأ التخصص الذي يقتضي تقسيم العمل العلمي في الاجتهاد تقسيمًا يراعي مستجدات أوضاع الواقع، يقول أحمد الخمليشي: «فيعتذر اليوم إصدار تشريع حتى في المجالات التي تناولها بتفصيل الفقه الإسلامي دون الاستعانة بالمتخصصين في كثير من فروع المعرفة مثل: القانونيين

---

(٢٤٤) مقاصد الشريعة، ص ١٥٠.

(٢٤٥) ص ٣٨٤ - ٣٩٤ من هذا البحث.

(٢٤٦) قال دراز مفسرًا ذلك: «وهما الاجتهاد من النصوص ومن المعاني» هامش رقم ٢، الموافقات، ٤/ ١٦٧.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ٤/ ١٦٧.

والاجتماعيين [مختلف تخصصات فروع القانون وعلم الاجتماع] والسياسيين وممثلي القطاعات والمؤسسات المهنية وآخرين كثيرين إضافة إلى تخصصات العلوم التجريبية كالطب والهندسة وغيرهما. ولا يقتصر دور هؤلاء على الاجتهاد بتحقيق المناط وإنما يساعدون كذلك حتى على تخريج مناط الحكم أو تنقيحه»[٢٤٨].

يكون الاجتهاد بهذا النظر وسيلة لتحقيق مقصد الشريعة من إقامتها والمتمثل في قوة نظام الأمة ورهبة جانبها واطمئنان بالها. لذلك وجب في نظر ابن عاشور أن تتجه الممارسة العلمية في وسيلة الاجتهاد إلى مجالين: مجال النظر الهادف إلى تبين المقاصد الأصلية والتبعية للشارع، ومجال النظر الهادف إلى تمييز ما يقبل التغير من الاجتهاد وما لا يقبله[٢٤٩].

يستشف من المجال الأول دعوة إلى تطوير وتتميم ما أنجزه الشاطبي لأن التقسيم للمقاصد بحسب أصليتها أو تبعيتها وارد مستعمل كثيرًا في الموافقات[٢٥٠]، ومعنى هذا التقسيم أن أحكام الشريعة لا تخلو مقاصدها من قسمين: إما مقاصد أساسية تعد الهدف الأول منها، أو مقاصد ثانوية غير مقصودة قصدا أوليًا لكنها مقصودة تبعًا من حيث كونها مكملة للمقاصد الأساسية. من ذلك العلم الشرعي الذي يميز فيه الشاطبي بين قصده الأصلي وقصده التبعي، أما الأصلي فهو العمل لأن العمل وسيلة غير مقصودة لنفسها وإنما هي وسيلة إلى العمل، وأما القصد التابع فذكر الشاطبي من مقاصده التبعية ما نصه: «وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفًا... وأن قوله نافذ في الأشعار والأبشار... وأن تعظيمه واجب... وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة»[٢٥١]. لكن من المفيد القول أن موقف الشاطبي من قاعدة

(٢٤٨) وجهة نظر للخمليشي، ص ٢١١.
(٢٤٩) مقاصد الشريعة، ص ١٥١.
(٢٥٠) الموافقات، ١/ ٦٧ - ٦٨ و ١٥٢ و٣٥١ - ٣٥٣ و٢/ ٣٩٦ - ٣٩٧.
(٢٥١) المصدر نفسه، ١/ ٦٧.

التمييز بين الأصلي والتبعي في مقاصد الأحكام موقف مشكل[٢٥٢]. ويبدو أن هذا الإشكال كان سببًا لدعوة ابن عاشور من أجل ضرورة التمييز في الأحكام بين مقاصدها الأصلية ومقاصدها التبعية، وقد قدم في هذا المجال ما سماه بـ «قاعدة تقسيم الأعمال إلى وسائل ومقاصد» باعتبارهما مرتبتين من مراتب التصرفات، أما مرتبة المقاصد فهي مقصودة قصدًا أصليًا، أما مرتبة الوسائل فهي مقصودة قصدًا تبعيًا[٢٥٣].

أما في مجال النظر المميز ما يقبل التغير من الاجتهاد وما لا يقبله، فمنشأ أسباب القصور فيه ثلاثة:

- ظهور متغيرات على الأحوال لم تكن في عصور أهل الاجتهاد.

- طروء أحوال لا يوجد لها نظير في تلك العصور.

- طروء أحوال أيضا تستوجب العمل بقول فقهي واحد من أقوال المجتهدين المختلفة.

وقد عرض ابن عاشور جملة من المسائل الفقهية التي قال فيها المجتهدون الأوائل رأيهم والتي استدعى تجدد الأحوال أن يميز فيها أهل النظر ما يقبل التغير وما لا يقبله[٢٥٤]. ومن جهتي أؤكد على أن أبرز مجال يجب أن تتجه إليه الهمم من أجل تقعيده واستخلاص قوانينه وضوابطه هو مجال السياسة الشرعية الذي يتناول جملة من القضايا ذات الأهمية البالغة في حياة الدولة في المجتمع الإسلامي المعاصر.

---

(٢٥٢) بعد تسليم الشاطبي في غير ما موضع من كتاب المقاصد بالمقاصد التبعية للأحكام عاد عند ذكره للجهة الأولى التي يثبت بها مقصد الشرع ليؤكد تنازع أهل العلم في اعتبارها.

الموافقات، ٢/ ٢٧٨.

(٢٥٣) مقاصد الشريعة، ص ١٥٢.

(٢٥٤) مثل مسائل بيع الطعام ومسائل المقاصة ومسائل بيوع الآجال ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها ومسألة الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة.

والحاصل أن تحقيق نظام الأمّة ورهبة جانبها واطمئنان بالها يتوقف على الاجتهاد كوسيلة من الوسائل التي تتجه الممارسة العلمية فيها إلى نوعين من البحث: البحث عما هو مقصود أصلي وعما هو تبعي من مقاصد الأحكام، والبحث فيما يقبل التغيير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله.

المطلب الثالث: إثبات المقاصد الخاصة

أتناول في هذا المطلب المقاصد الخاصة التي اعتمد في إثباتها أيضًا على الأدوات الذهنية في التمييز بين الوسيلة والمقصد. وإذا اختصت هذه المقاصد بأنواع المعاملات فإن ابن عاشور يطرح إزاء كل مقصد خاص منها وسيلة في تحقيقه.

إن هذا التوجه في التمييز يشمل مستويين: مستوى نظري يهتم بترتيب أحكام الشريعة في المعاملات إلى مرتبتي المقاصد والوسائل، ومستوى تطبيقي يحدد ابن عاشور من خلاله مقاصد الشريعة في أبواب الفقه الآتية: الحقوق، والعائلة، والتصرفات المالية، والمعاملات البدنية، والتبرعات، والشهادة والقضاء، والعقوبات.

أولاً: المستوى النظري

تتفاوت مناطات أحكام المعاملات بحسب تفاوت مراتبها، هل هي في مرتبة المقاصد أم في مرتبة الوسائل في نظر الشرع أو في نظر الناس؟ فإن كانت في المقاصد قدمت أحكامها على الأحكام المنطوية على مناطات في مرتبة الوسائل.

يتضح لابن عاشور من هذا أن مرتبة الوسائل «مجعولة في الدرجة الثانية من المقاصد»[٢٥٥] جريًا مع القاعدة الفقهية المقررة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة[٢٥٦]، مثل مسألة النكاح في المرض فإنه

(٢٥٥) مقاصد الشريعة، ص ١٥٦.

(٢٥٦) الفروق، الفرق، ٥٨، وحاشية التوضيح، ٢/٢٢٦.

مفسوخ، وفسخه وسيلة إلى مقصد حفظ حقوق الميراث، فإذا لم يفسخ حتى برئ المريض فقد رجع مالك إلى عدم فسخه وأمر بمحو فسخه لأن المقصد الذي كان عند المرض وهو ضياع حقوق الورثة قد سقط وإذا سقط سقطت أيضا وسيلته وهي هنا فسخه. ندرك، إنطلاقًا من هذا التمييز في أحكام الشريعة المتعلقة بالمعاملات بين وسائلها ومقاصدها، سر دعوة ابن عاشور إلى البحث عما هو مقصد أصلي وعما هو تبعي في أحكام الشريعة في المعاملات، إن العمل على التمييز بين المقاصد والوسائل فيها هو في الحقيقة محاولة لرفع الإشكال الوارد في علم الأصول تحت مصطلح ما لا يتم الواجب إلاّ به هل هو واجب.

إن العبرة عند ابن عاشور فيما لم يصرح الشارع بوجوبه من الوسائل إنما تكمن في اندراجها إما في مرتبة المقاصد، ولعل هذه هي المقصودة بالمقاصد الأصلية، وإما في مرتبة الوسائل ولعلها أيضًا المقصودة بالمقاصد التبعية. ولذلك تأخذ الوسائل المحققة لمقاصد الأحكام الأصلية حكم الوجوب دون الوسائل المحققة لمقاصدها التبعية. تتلازم في ذهن ابن عاشور العلاقة بين هاتين المرتبتين لأن سقوط اعتبار المقاصد في أحكام المعاملات يؤدي إلى سقوط وسائلها، كما أن اعتبار هذه الوسائل رهين بتحقيق مقاصدها.

هذا وجه من النظر في إعطاء الوسيلة حكم ما تقصد إليه، يقوم على اعتبار الوسيلة كالوصف المقصود بكونه موضوعًا لأجله، فإذا سقط في الوسيلة سقط معها مقصدها، لأنه بمثابة الوصف المتلبس بها، لذلك استلزم من أهل النظر ضرورة الاستمرار في التمييز داخل أحكام المعاملات بين مقاصدها الأصلية، وهي مرتبة المقاصد، ومقاصدها التبعية، وهي مرتبة الوسائل. يعطي هذا البحث الوسائل حكم ما تقصد إليه ولا عبرة بما قد يعترض على هذه القاعدة من عدم لزومها فيما لم يصرح الشارع بوجوبه[257]، أو من استشكالها كما في إمرار الموسى على رأس من لا

(٢٥٧) مثل اعتراض ابن المشاط في الفروق، ١/٢٠١.

شعر له[٢٥٨]، لأن العبرة في إعطاء الوسيلة حكم ما تقصد إليه ليس هكذا بإطلاق، بل يعير الإعطاء بحسب حفاظها على مقاصد الشريعة من أحكام المعاملات.

ثانيًا: المستوى التطبيقي

أتناول في هذا المستوى عرض كل من المقاصد الخاصة ووسائل تحقيقها، وذلك من خلال ما يأتي:

١ ـ **حقوق المعاملات:** يعد تعيين أصول الاستحقاق في أنواع حقوق المعاملات وسيلة لمقصدين من مقاصد القضاء: الأول هو تنويرها في نفوس القضاة حتى يجروا على وِفقها في القضاء، والثاني هو تقريرها في نفوس المتقاضين حتى لا يجدوا عند القضاء عليهم بحسبها حرج[٢٥٩].

٢ ـ **حفظ نظام الأُمّة وعزتها وتقوية شوكتها:** إن قوة الثروة المالية في الأُمة وسيلة من الوسائل الضامنة لتحقيق هذا المقصد الخاص، لذلك فإن العناية بهذه الوسيلة هي في الحق عناية بالمقصد السالف. وتتنوع مظاهر العناية من ضبط لأساليب إدارة عموم الثروة المالية، وضبط حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، وضبط الطرق إثراء الثروة فردية كانت أو عامة. وكلها وسائل تنظيمية لمقاصد الشريعة من التصرفات المالية[٢٦٠].

فهذا العمل، الذي هو أحد أصول التكسب[٢٦١]، هو وسيلة لتحقيق مقصدي استخراج معظم منافع الأرض وإيجاد الثروة بمثل الإيجار والاتجار والغرس والسفر لجلب الأقوات والسلع والزرع. أما رأس المال فوسيلة للإثراء الناشئ عن إدامة العمل[٢٦٢].

---

(٢٥٨) الفروق، ٢/٣٣، والموافقات، ٢/١٩ ـ ٢٠.
(٢٥٩) مقاصد الشريعة، ص ١٥٨.
(٢٦٠) المرجع نفسه، ١٧٨، وأصول النظام الاجتماعي، ص ١٩٠ ـ ٢٠٥.
(٢٦١) وهي ثلاثة عند ابن عاشور: العمل، الأرض ورأس المال.
(٢٦٢) مقاصد الشريعة، ص ١٨٧.

٣ ـ الرواج، الوضوح والحفظ مقاصد شرعية للأموال: أميز في وسائل تحقيق مقصد الرواج بين وسائل في الحفظ وأُخرى في التسهيل وثالثة في الدوام والتمكين.

أما وسائل الحفظ فتمثلت في شرعية عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع، وجعل لزومها بحصول صيغ العقود، واشترطت فيها شروط لفائدة المتعاقدين[٢٦٣].

أما وسائل التسهيل فتجلت في شرعية العقود المشتملة على شيء من الغرر مثل المغارسة والسلم والمزارعة والقراض.

أما التي للاستمرارية والدوام فأميز فيها أيضًا بين نوعين من الوسائل: الأول هو الأموال الرائجة في حياة صاحب المال عن طريق التجارة وأعواض العملة التي تدفع لهم والزكاة وتخميس المغانم[٢٦٤]. والنوع الثاني هو الأموال الرائجة بعد موت مكتسبها عن طريق الإرث والوصية بالثلث لغير الأقارب[٢٦٥].

ويلحق بالنوع الأول قصد صاحب المال إلى استنفاد بعضها، وذلك بالنفقات الواجبة على الزوجات والقرابة وبنفقات التحسين والترفه[٢٦٦].

وتمثلت وسيلة مقصد وضوح الأموال في إبعادها عن كل من الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان عن طريق شرع الإشهاد والرهن في التداين.

أمّا مقصد حفظها فله وسيلتان: تتعلق الأُولى بالتبادل المالي مع الأُمم الأُخرى ويحددها ولي الأمر في قوانين التجارة، وتتعلق الثانية بالأموال الباقية في يد الأُمّة الإسلامية، وتنضبط هذه الوسيلة في أحكام الشريعة

---

(٢٦٣) مقاصد الشريعة، ص ١٨٩.

(٢٦٤) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

(٢٦٥) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٢٦٦) المرجع نفسه، ١٩٣.

المتعلقة بنظام الأسواق والاحتكار ومصارف الزكاة والمغانم والأوقاف العامة فضلاً عن وجوب حفظ من ولي مال أحد[٢٦٧].

تبين في هذا المبحث أن التمييز الذهني بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام آلية ذهنية وظفت في مجالات ثلاثة:

أ ـ مجال حجية وسيلة المقاصد في مقصد فقه الشريعة حيث ظهر اشتراك الإلحاح على الشق الأول من هذه الأداة من طرف ابن عاشور وسائر علماء الأصول، أما الشق الثاني فلئن جاءت مظاهره متفرقة في كلام الأصوليين فقد تمكن ابن عاشور من تجميعه في أنحاء خمسة تتمحور في هدفين أساسيين: إما تقصيد النصوص والأحكام، أو الاستدلال عليها.

ب ـ مجال إثبات المقاصد العامة التي حصرتها فيما يأتي: إجراء تنفيذ الأحكام على مقصد التيسير، والذرائع، ومنع التحيل، وتنفيذ واحترام أحكام الشريعة، وقوة نظام الأمّة ورهبة جانبها واطمئنان بالها.

ج ـ مجال إثبات المقاصد الخاصة، ميزت فيه بين مجالين فرعيين: أحدهما نظري، والآخر تطبيقي.

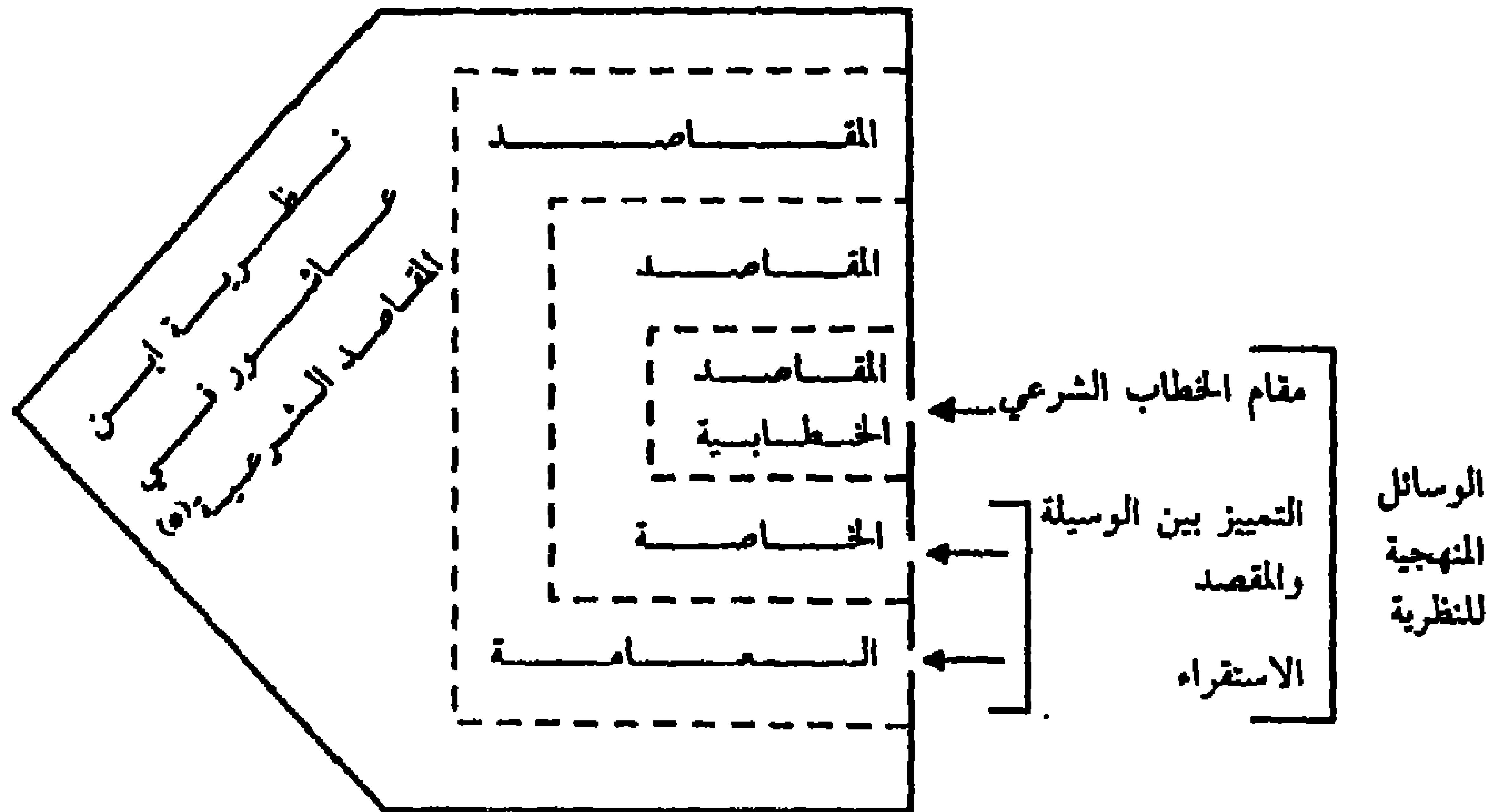
تكشف الوسائل المنهجية السالفة أن الفكر المقاصدي عند ابن عاشور تتأسس نظريًا على جملة من الإجراءات المنهجية الفعالة سواء على مستوى إثبات مقاصد الخطاب الشرعي أو على مستوى إثبات مقاصد الأحكام العامة أو الخاصة.

أرى، انطلاقًا من هذه الخلاصة العامة، أن الكتابة في المقاصد الشرعية، الكتابة الواعية بنفسها، لا يمكن أن تكون إلا في المنهج، ومن هذا المعطى تعتبر نظرية ابن عاشور في المقاصد محاولة في المنهج. وهكذا أبرزت أن الفكر المقاصدي في النظرية، كما يستوعب عناصر مقام الخطاب الشرعي من أجل تبين معناه المقصود، يلح على وسيلتين هما: الاستقراء

---

(٢٦٧) مقاصد الشريعة، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

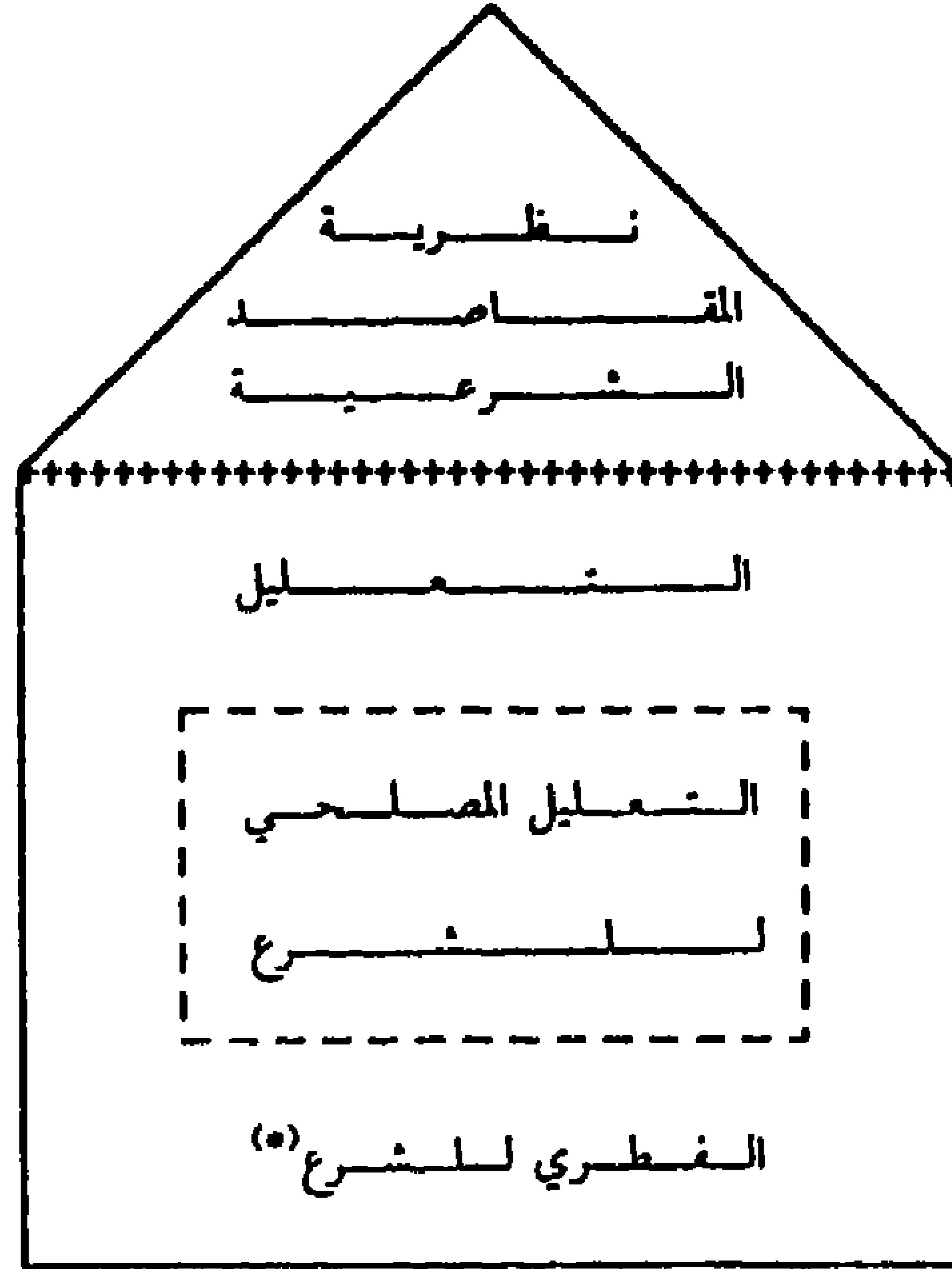
وضرورة التمييز في فقه الشريعة التطبيقي بين ما هو من قبيل الوسائل وما هو من قبيل المقاصد. وبالإمكان تصوير هذه المنهجية المعتمدة في النظرية من خلال الرسم الآتي:



فإذا كان المقام طريقًا في ضبط المقصود الشرعي من الخطاب فإن كُلاًّ من الاستقراء وأداء التمييز بين الوسيلة والمقصد وسيلتان، في إثبات مقاصد الأحكام الخاصة أو العامة. لكن المنهج ليس فقط سبلاً وتقنيات بل هو رؤية تكشف عن المنطلقات الفلسفية التشريعية في النظرية، وهكذا ابتدأت في تحليل تلك الرؤية من العام إلى الخاص مُبينًا أن النظرية كما تتأسس على التطابق بين الشرع والفطرة والمصلحة تقوم على شمولية التعليل للأحكام في ضوء الفطرة والمصلحة المقصودة شرعًا. ويمكن بيان أبرز الأسس الفلسفية التشريعية للنظرية من خلال الرسم الآتي:

(*) ـ الرمز ---- يدلّ في هذا الرسم على علاقة الاندراج بمعنى اندراج الخاصّ في العامّ.

ـ الرمز← يدل على علاقة الإثبات المقاصدي بوسائل النظرية.



لما انبنت الشريعة على الفطرة والمصلحة حتى أصبحت متطابقة معهما، كان ذلك أساسًا نظريًا لتعليل جميع الأحكام في ضوئهما. يوضح هذا الرسم أن التعليل بالفطرة وبالمصلحة هو الأساس الفلسفي لنظرية المقاصد وذلك طبقًا لتوازي الفطرة مع المصلحة في الشريعة.

هذه هي نظرية الإمام ابن عاشور في المقاصد الشرعية، وتلك هي وسائلها المنهجية ومفاهيمها الفلسفية التشريعية. إنها بقدر ما تعكس منهجية في إثبات المقاصد الشرعية تكشف رؤية إزاء الأسس الفلسفية التي تحكم تفكير ابن عاشور التشريعي. وقد تبين من استقراء فقهه للشريعة أن هذه النظرية وجهت معظم ذلك التفكير في مستويين: مستوى تقصيد النصوص والأحكام، ومستوى الاستدلال عليها، لكن ما هي منزلة هذه النظرية في سياق الفكر المقاصدي عند الأصوليين؟ سؤال سأحاول مقاربته من خلال الفصل الثالث من هذا الباب.

(*) الرمز ++++ يدل هذا الرمز على علاقة التأسيس والانبناء. الرمز ---- يدل على علاقة الاندراج والتضمن.

الفصل الثالث

تقويم النظرية

المقصود من البحث في التقييم هو الكشف عن جوانب الأصالة الاتباع في نظرية ابن عاشور للمقاصد. ولما كان القاسم المشترك لأي عمل هو إنبناؤه على أصول سابقة، فإن أساس التفرقة بين ما هو أصيل فيه وبين ما هو تقليدي فيه أيضًا هو مدى توفره على العنصر الإبداعي. ومعنى الإبداع هنا أنه صياغة جديدة لعناصر موجودة تدفع بالبحث في اتجاه التسديد والتقويم.

يمكن، انطلاقًا من هذا الطرح، القول أن نظرية ابن عاشور إذا ارتدت أصولها إلى التراث الأصولي الفقهي السالف عليها فإنها تعكس وجهة نظر في دراسة مبحث المقاصد الشرعية تنظيرًا وتطبيقًا. وقد لا أحتاج لتقديم الأدلة على مشروعية هذا الطرح، لأن المرء كلما ازداد معرفة بتاريخ العلوم ازداد إدراكًا أنه سيرورة من سلسلة متتابعة من وجهات النظر المختلفة في مسائل العلوم، إما على شكل انبناء بعضها على بعضها الآخر، أو على شكل انتباه بعضها لمواطن ضعف سابقاتها، أو على غير ذلك من الأشكال المتجددة في المراجعة والتصحيح والتقويم والتقييم، وقديمًا قال الإمام الجويني: «السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيج، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله،

وهذا واضح في الحرف والصناعات فضلاً عن العلوم»[1].

يمكن القول، انسجامًا مع هذا القانون الفكري الذي يؤسس المعرفة الإنسانية، أن هذه النظرية كما تتضمن التهذيب والتكميل فإن صاحبها، يعترف، كما جاء ذلك على لسانه هو أيضًا، للسابقين بـ «حق الوضع والتأسيس والتأصيل».

وسعيًا لبيان منزلة هذه النظرية توزع هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الاستفادة من الأصوليين.

المبحث الثاني: الجديد في النظرية.

المبحث الأول: الاستفادة من الأصوليين

يؤكد ابن عاشور، في البدء، أن تأليفه في المقاصد هو اقتفاء لآثار المؤلفين السابقين. ويدل ذلك على أصول الاستفادة التي استثمرها في بناء نظريته في المقاصد الشرعية، وفي ذلك يقول: «ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع مثل عز الدين بن عبد السلام المصري الشافعي في «قواعده»، وشهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي المصري المالكي في كتابه «الفروق». . . والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو الشيخ أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي المالكي. . . إنّه فاد جد الإفادة فأنا أقتفي آثاره»[2].

لكن أصول الاستفادة في بناء النظرية لم تقتصر على ما استقر عند علماء الأصول بل أسهم في البناء استثمار جملة من المعارف الأُخرى مثل علوم البيان والمعاني والمنطق والفلسفة والفقه والتفسير. رغم ذلك فإن وجهة هذا المبحث ستكتفي برد أهم أصول ذلك البناء إلى علم الأصول،

---

(١) البرهان، ٢/ ١١٥١.

(٢) مقاصد الشريعة، ص ٧. ويقول في موضع آخر: «هذا حاصل ما لهم في هذا الغرض، وإنّما قصدتُ التّنوّر بأضواء أفهامهم» ص ٤٢.

وسيتبين الناظر في الفصل الأول من هذا البحث، إذا قارن ما جاء فيه مع الفصول اللاحقة عليه، أن ثمة أصول كثيرة لمسائل النظرية تأثر ابن عاشور بأصحابها واستفاد منها في تأصيل نظريته. يتناول هذا المبحث إشارة إلى بعض تلك النماذج مميزًا بين تلك الواردة في كتابات أصوليين شافعية وبين أخرى واردة في كتابات أصوليين مالكية.

المطلب الأول: الاستفادة من الأصوليين الشافعية

يمكن البحث في أصول الاستفادة هنا من خلال مستويين: مستوى ما تظهره النظرية، ومستوى ما تبطنه.

أولاً: مستوى ما تظهره النظرية

يذكر ابن عاشور غير ما مرة أن درسه المقاصدي وارد في سياق المحاولات الرامية إلى تأسيس المقاصد الشرعية. يعد العز بن عبد السلام، بالنسبة لهذا الصنف من الكتابات الأصولية، من أكثر أصوليي الشافعية ذكرًا من لدن ابن عاشور، حيث بلغت مواضع ذكره إلى سبعة[3]، وفي كل منها استفاد منه في تقرير مسائل النظرية، ويمكن حصرها فيما يأتي:

ـ اعتباره العز من الأصوليين الأفذاذ الذين راموا تأسيس جملة من الأصول القطعية للتفقه وذلك في كتابه القواعد[4].

ـ انبناء تحقيقه للحد الذي يعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة على ما أكده هذا الأصولي في الفصل الثالث من قواعده: «اعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن تحصيل المنافع المحضة للناس كالمأكل والمسكن لا يحصل إلا بالسعي في تحصيلها بمشقة الكد والنصب، فإذا حصلت فقد

---

(٣) أعتبر كتاب مقاصد الشريعة عصب الفكر المقاصدي عند ابن عاشور، إنه محاولة تركيبية تجميعية لهذا الفكر المبثوث والمنتشر في كلّ كتابات الرجل. لذا يلاحظ القارئ على أن الإحصاءات الواردة في هذا الفصل تقتصر على هذا الكتاب.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥.

اقترنت بها من المضار والآفات ما ينقصها»[٥]. لكن على رغم الاستفادة من هذه الإشارة فإنه سرعان ما ينبه إلى عدم التسليم باليأس من وجود النفع الخالص والضرر الخالص ليتمكن من بيان الأمور الخمسة التي تحقق الحد السالف.

ـ اعتماد جملة من مقررات نصوصه في القواعد من أجل التمثيل للمحترز الخامس من المحترزات التي ينضبط بها حد وصف المصلحة[٦].

ـ ينقل ابن عاشور، في خضم استدلاله على المظاهر الثلاث في طلب الشريعة للمصلحة ودرئها للمفسدة[٧]، عن العز بيانه في كتاب القواعد أن تقديم أرجح المصلحتين ودرء أرجح المفسدتين هو المعتبر في الشرع، فإن حصل التساوي من جميع الوجوه يلجأ إلى التخيير.

ـ يمثل ابن عاشور لقسم الضرورات العامة المؤقتة، وهو القسم المغفول عنه في علم الأصول، بما ورد في القواعد في أواخر قاعدة المستثنيات من القواعد الشرعية في المعاوضات[٨].

ـ كما يستفيد منه في سياق كلامه عن تخصيص كل من العز وتلميذه القرافي للوسائل والمقاصد بمبحث المصالح والمفاسد[٩].

ـ ويستفيد منه أيضًا عند تمثيله لمرتبة المقاصد الظنية، حيث مثل لها بما أورده العز في مبحث ما خالف القياس من المعاوضات بعد ذكر المثال الحادي والعشرين[١٠].

ويأتي بعد العز كل من الجويني والغزالي[١١].

---

(٥) القواعد، ١/٧، ومقاصد الشريعة، ص ٦٨.

(٦) مقاصد الشريعة، ص ص ٦٨.

(٧) القواعد، ١/ ٥، ومقاصد الشريعة، ص ٧٨.

(٨) القواعد، ٢/١٨٨، ومقاصد الشريعة، ص ١٣٤.

(٩) مقاصد الشريعة، ص ١٥٣.

(١٠) القواعد، ٢/١٨٩، ومقاصد الشريعة، ص ٤٢.

(١١) مقاصد الشريعة، ص ٤٢ و٨٠ ـ ٨١ و٨٤ و٨٦.

ثانيًا: مستوى ما تبطنه النظرية

يمكن رد مستوى ما تبطله النظرية إلى الدراسات الأصولية السالفة، من ذلك تقسيم ابن عاشور للمصلحة بحسب القصد منها والمآل الذي تنتهي اليه، فله علاقة كبيرة بمبحثي الذرائع والحيل. فهذا ابن تيمية قد قسم الذرائع بحسب القصد الى المصلحة أو المفسدة، ولا تخفى علاقة هذا القسم بالاعتبار الشرعي للمصلحة بحسب مآلها. أما الاعتبار المستند على توافق قصد القائم بها مع مقصد الشارع فله علاقة مع تحريم التحيل بالأحكام الجائزة إذا قصد بها تفويت مقاصد الشارع منها.

ومن ذلك أيضًا إلحاحه على أهمية وسيلة المقاصد في فقه المجتهدين، وهو إلحاح مسبوق إلى تأكيده من لدن زمرة من علماء الأصول السابقين.

ومن ذلك أيضا أنه لم يبتعد كثيرًا عن تعريف العلماء لسدّ الذرائع وإن حاول بيان اعتبارها الشرعي المستند على ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل. كما أن تقسيمه لسد الذرائع لا يخرج كما تبين في موضعه عن تقسيم العلماء لها.

ومن ذلك أيضا ما ذهب إليه من كون أحكام الشريعة قابلة للقياس باعتبار عللها ومقاصدها القريبة والعالية، لأن هذا مسلك نادى به كل من رام تجديد النظر في مسائل الشريعة انطلاقًا من مقاصدها، كابن تيمية وتلميذه ابن القيم في سياق دعوتهما إلى تجديد فهم الشريعة، بل إن كلام الجويني عن أقسام أصول المصالح هو عند التأمل الدقيق محاولة لربط علة الحكم بالمصلحة المقصودة شرعًا. والفضل الأساسي لابن عاشور في الموضوع إنما هو في بيانه المحكم للكيفية التي يجب اعتمادها في الإنتقال من العلة إلى المقصد القريب فالمقصد العالي، أو العكس.

وفي شأن تقسيم المصلحة باعتبار آثارها في قوام أمر الأُمّة يمكن القول أنه تقسيم مشهور من الأصوليين ابتداء من الجويني والغزالي... أما تقسيمها باعتبار تعلقها بعموم الأمة وأفرادها أو جماعاتها، أو باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأُمة أو أفرادها، فالمقدور ردهما إلى الأوصاف

الثلاثة اللازم توفرها في المصلحة حتى تكون مقصودة شرعًا عند الإمام الغزالي، وهي الضرورة والقطع والكلية(١٢).

كما يساير ابن عاشور الأصوليين في تمثيلهم لكل من المصالح الحاجية والتحسينية وفي تعريفهم لها.

المطلب الثاني: الاستفادة من الأصوليين المالكية

لا يستغرب المرء استفادة ابن عاشور من كتابات أصوليي المالكية في بناء نظريته وذلك لأمرين: أولاً لأنه مارس خطط القضاء والإفتاء والعدالة والمشيخة في الجامع الأعظم للزيتونة وفق ما تمليه عليه مقررات المذهب المالكي، وثانيًا لأن هذا المذهب هو بحق، كما جاء على لسان أحد الباحثين، «مذهب المصلحة والاستصلاح والاستحسان المصلحي والتفسير المصلحي للنصوص، وهو المذهب الحازم في درء المفاسد وسد ذرائعها واستئصال أسبابها، وهو المذهب الذي يعتني عناية فائقة بمقاصد المكلفين ونياتهم ولا يقف عند مظاهرهم وألفاظهم. وهو من أكثر المذاهب ـ إن لم يكن أكثرها ـ تعليلاً للأحكام الشرعية المتعلقة بمجال العبادات والمعاملات»(١٣).

يمكن البحث، انطلاقًا من هذا التقرير، عن أصول نظرية المقاصد في هذا الصنف من الكتابات من خلال مستويين أيضًا: مستوى ما تظهره النظرية، ومستوى ما تبطنه.

أولاً: مستوى ما تظهره النظرية

يصرح ابن عاشور غير مرة أن من بين مصادره، كتابات أصوليين مالكية انشغلوا بموضوع تأسيس المقاصد الشرعية لعل أبرزهم الشاطبي والقرافي، قال: «ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة

---

(١٢) المستصفى، ١/ ٢٩٠.

(١٣) نظرية المقاصد، ص ٢٩٩.

هذا الصنيع مثل... شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي المالكي في كتاب الفروق... والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو الشيخ أبو اسحاق بن موسى الشاطبي المالكي... إنه فاد جد الإفادة فأنا أقتفي آثاره»[١٤].

ويبقى الشاطبي هو أكثر أصوليي المالكية ذكرًا من لدن ابن عاشور حيث ورد ذكره في كتاب مقاصد الشريعة ثلاث عشرة مرة، يليه بعد ذلك القرافي ثم ابن العربي. وكثيرة هي مظاهر الاعتماد على الشاطبي، ونقتصر في الإشارة إليها كما يأتي:

من ذلك استفادته منه في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة من أجل التمثيل للمقاصد الظنية القريبة من القطع[١٥]. ومن ذلك أيضًا استفادته منه في التمثيل للضروريات الخمس[١٦]، ولطريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة[١٧].

وفي سياق ضبطه لتعريف المصلحة يعتمد حاصل تعريف الشاطبي لها، ومن مقارنة التعريفين نجد تكميل تعريف ابن عاشور لتعريف الشاطبي إلا أنه أقرب إلى الضبط من تعريف الأول[١٨].

كما يقتبس من الشاطبي عند تمثيله لكيفية ترجيح إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بإرسال اجتلاب صاحب المصلحة إياها[١٩]. كما أن تناول ابن عاشور لتحديد معنى التحيل المفيت لمقصد الشارع لا يخرج عما قرره الشاطبي في كل من المسألة العاشرة من القسم الثاني من كتاب

---

(١٤) مقاصد الشريعة، ص ٧.

(١٥) الموافقات، ٣/ ١٦، ومقاصد الشريعة، ص ٤٣.

(١٦) الموافقات، ٢/ ١٠ ـ ١١، ومقاصد الشريعة، ص ٨٤.

(١٧) الموافقات، ٣/ ٢٤، ومقاصد الشريعة، ص ٢٢.

(١٨) الموافقات، ٢/ ١٣ ـ ١٤ من الطبعة التونسية، ومقاصد الشريعة، ص ٦٦.

(١٩) الموافقات، ٢/ ٣٤٩، ومقاصد الشريعة، ص ٧٨.

المقاصد[٢٠]. والمسألتين الثانية والثالثة والثانية عشرة من القسم نفسه[٢١].

وعند تحقيقه للحد الذي يعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة يستند في ذلك على ما قرره الشاطبي من ضرورة الانتباه إلى واقع المصالح والمفاسد الدنيوية وأنها تفهم في ضوء ما غلب[٢٢].

أما القرافي فإن ابن عاشور يقر له بالانتباه إلى مدرك التمييز بين المقامات المختلفة في أقوال وتصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام[٢٣]. كما أن حديثه عن سد الذريعة وفتحها لا يخرج في مجمله عما ورد في الفرق الرابع والتسعين والمائة من الفروق[٢٤] وعما ورد أيضًا في تنقيح الفصول[٢٥].

وفي سياق عرضه لمرتبتي المقاصد والوسائل يذكر اقتصار القرافي على تخصيصهما بمبحث المصالح والمفاسد[٢٦].

وعند برهنته على تأخر الوسائل عن المقاصد ينقل عن القرافي في الفرق الثامن والخمسين من فروقه أنه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة[٢٧].

ثانيًا: مستوى ما تبطنه النظرية

يمكن الإشارة في هذا المستوى إلى ما يأتي:

- إن الإلحاح على أهمية المقام في إدراك المقصود الشرعي من الخطاب

(٢٠) الموافقات، ٢/٣٧٨ ـ ٣٧٩، ومقاصد الشريعة، ص ١٦٦.
(٢١) الموافقات، ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣، ومقاصد الشريعة، ص ١١٦ ـ ١١٧.
(٢٢) ٢/ ٢٦، ومقاصد الشريعة، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٢٣) الفروق، الفرق، ٣٦، ومقاصد الشريعة، ص ٢٦.
(٢٤) مقاصد الشريعة، ص ١٢٥.
(٢٥) حاشية التوضيح، ٢/ ٢٢٤.
(٢٦) الفرق، ٥٨ من الفروق.
(٢٧) مقاصد الشريعة، ص ١٥٦.

مبدأ مقرر بشكل كبير في الأصول الاستنباطية للفقه المالكي. وقد تبين في موضعه من هذا البحث أصالة ذلك الإلحاح لانتشاره الكبير في أهم مباحث علم الأصول: مباحث الدلالة. كما أن الشاطبي قد اعتد بالمقام في فقه نصوص الشريعة وفي رفع جملة من الإشكالات التي تعترض الناظر فيهما.

ـ إن الاحتفاء الذي أبداه ابن عاشور حول ضرورة التمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية في فقه الشريعة نجد أصوله عند الشاطبي وخاصة عند اعتباره هذا التمييز جهة من الجهات التي يعرف بها مقصود الشارع(٢٨).

كما يتابع ابن عاشور الأصوليين وخاصة أصوليي المالكية في التمثيل لتوسيع آلية الإلحاق في القياس، فلا يكتفي المجتهد فيه على قياس فرع على أصل منصوص جزئي، بل يتسع القياس ليشمل القياس على أصل مستقرأ من جملة نصوص أفادت معنى كليًا. والحق أن هذا هدف سعى إليه كل من رام تجديد النظر في علم الأصول انطلاقًا من المقاصد كابن تيمية وابن القيم والشاطبي.

تلك كانت نتف من أصول الاستفادة التي يمكن رد نظرية المقاصد اليها. ولا يعني هذا أنه لا وجود لكتابات أصوليين حنفية أو حنابلة بل العكس، وأقتصر في بيان ذلك على أمرين:

الأول: مفهوم الفطرة فقد استفاد ابن عاشور في تأسيسه على معناه المقرر عند الأصولي الحنبلي الرائد شيخ الإسلام ابن تيمية الذي اعتبر الفطرة، مسايرًا في ذلك معظم مناطقة الإسلام، بأنها الطاقات السليمة للإنسان، ولا يخفى قرب هذا المعنى من معنى ابن عاشور للفطرة. يقول ابن تيمية: «الله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة

---

(٢٨) الموافقات، ٢/٣٩٦ ـ ٣٩٧.

له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة. فما كان حقًا موجودًا صدقت به الفطرة وما كان حقًا نافعًا عرفته الفطرة أحبته واطمأنت إليه»[٢٩].

الثاني: مسايرة ابن عاشور لكمال الدين بن الهمام في تفسير إنكار البعض التعليل في علم الكلام والاعتراف به في علم الأصول، حيث سلم معه بلفظية الخلاف. إلا أنه سرعان ما نبه إلى الأسباب الحقيقية الثاوية خلف هذا الإنكار وهي الابتعاد عن مواقع المعتزلة من «الصلاح والأصلح»[٣٠].

المبحث الثاني: الجديد في النظرية

يسترعي نظر الباحث في الفكر المقاصدي عند ابن عاشور ذلك السجال العميق مع رواد هذا الفكر من الأصوليين، بل وتستوقفه تلك الانتقادات المنهجية الحادة وتلك العيوب التي ما فتئ يلاحظها على كاتب الموافقات[٣١]. وقد وسم هذا المنحى السجالي ذلك الفكر بصبغة التجديد التي لا يمكن أن تتشكل إلا عند رجل حر في قراراته الفكرية، مستقل في البناء المنهجي لمواقفه العلمية. لا يستغرب المرء بعد هذا تكرّر نبرة الاعتداد في كتبه، لا كدلالة على تيقنه التام بانفراده بهذا النظر أو ذاك بل دلالة على قدرته الاجتهادية لأنه «كم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم»[٣٢].

وإذا استحضر الناظر كلًّا من ضخامة التراث الفقهي والأصولي ومن

---

(٢٩) نقض المنطق، ٢٦.

(٣٠) التحرير والتنوير، ١/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٣١) بلغت الانتقادات الموجهة الى الشاطبي وحده مثلا، الى اثني عشر انتقادًا: مقاصد الشريعة، ص ٧ و١٩ و٦ و٤٢ و٤٩ و٦٦ و٦٩ و٨١ والتحرير والتنوير، ١/ ٤٤ ـ ٤٥ و٣/ ٢١١.

(٣٢) التحرير والتنوير، ١/ ٨.

محدود الجهد المبذول في هذا البحث سواء على مستوى الاطلاع أو على مستوى الفحص والمقارنة، تبين أن الكشف التام لجوانب التجديد في النظرية يستلزم تضافر الجهود حتى يقتدر على إعطاء قيمة علمية للنظرية. وأعرض في بداية هذا المبحث لشهادتين أثر عن صاحبيهما اهتمام بمسألة المقاصد في علم الأصول: إحداهما سبق أن عرضتها في مقدمة هذا البحث وهي قول البوطي: «لا ريب أن صنيع العلامة المرحوم ابن عاشور يُعد تأسيسًا كبيرًا لذاتية هذا العلم ورسمًا لإطاره الذي يميزه عن غيره».

والثانية لعبد المجيد النجار الذي قال: «نهض الإمام محمد الطاهر بن عاشور ليقوم بالدور الذي انتظره ما كتبه الشاطبي في الموافقات قرونًا طويلة، وهو التطوير والتكميل والتهذيب والتنضيج، فأخذ ما جعله الشاطبي مبحثًا أصليًا متميزًا في علم الأصول، وهو مبحث المقاصد، واقترح أن يقع الارتقاء به ليصير في حد ذاته علمًا قائمًا تنتخب مسائله من علم أصول الفقه وتصعد بالبحث لتصبح أصولاً قطعية للتفقه»[٣٣].

وبعد تجوال النظر، موضوعًا ووسائل وقرارات، يمكن رد التجديد الوارد فيها إلى مجالين رئيسيين: الأول هو مجال التأصيل المقاصدي للقواعد التي تحكم فقه الشريعة، والثاني مجال الإضافات التي أثرى بها ابنُ عاشور مبحثَ المصلحة، الموضوع الأساسي في النظرية. وترتب على ذلك تقسيم هذا المبحث الى مطلبين:

المطلب الأول: التأصيل المقاصدي للقواعد.

المطلب الثاني: الإضافات الواردة في النظرية.

المطلب الأول: التأصيل المقاصدي للقواعد

تعد القدرة التركيبية منشأ في تجديد ابن عاشور المقاصدي، خاصة فيما يتعلق بتأسيس جملة من الأصول القطعية للتفقه، يمكن، اعتبارًا

---

(٣٣) فصول في الفكر الإسلامي، ص ١٤٣.

للجانب التأصيلي في النظرية، النظر إليها كتتويج لمحاولات الأصوليين في دراسة مقاصد الشريعة. من هنا عُدّت النظرية محاولة منهجية تغيت تأسيس فقه المجتهدين على أصول مقاصدية يلزمهم تحكيمها عند الاختلاف، لأن من شأن ذلك أن يعود بهم إلى الوحدة في الرأي والتقريب في المدرك.

لم يقتصر ابن عاشور على بيان تلك الأصول بل عمل بقدرة تركيبية على تحديد مجال تطبيقها في أنحاء خمسة(٣٤). والجديد في ذلك أنها أبرزت منهجيًا هيمنة النظر المقاصدي ومكنت من ضرورة التمييز المنهجي الدقيق بين قواعد الاستنباط اللغوية وبين توجيه المقاصد الشرعية لها.

وقد حاولت في هذا المطلب عرض ما اقتدرت على استخلاصه من قواعد مقاصدية، مدرجًا قسمًا منها ضمن المقاصد العامة والقسم الآخر ضمن المقاصد الخاصة والقسم الثالث ضمن قواعد إثبات المقاصد الشرعية.

أولاً: قواعد المقاصد العامة(*)

١ ـ حكم وعلل الشريعة راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد، ص: ١٠.

٢ ـ انبناء المقاصد على الفطرة، ص: ٥٦.

٣ ـ السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، ص: ٦١.

٤ ـ المقصد العام من التشريع حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان، ص: ٦٣.

٥ ـ شمولية الإصلاح في المقصد العام للعقيدة والعمل وللشؤون الاجتماعية، ص: ٥٦.

---

(٣٤) ص ٣٨٤ ـ ٣٩٤ من هذا البحث.

(*) لما طغى على كتاب مقاصد الشريعة لابن عاشور الطابع التركيبي فسأقصر عرضي لقواعد المقاصد عليه، وأتبع كل قاعدة برقم الصفحة من هذا الكتاب.

٦ ـ المقصد الأعظم هو جلب الصلاح ودرء الفساد، ص: ٦٥.

٧ ـ حفاظ الشريعة على المصلحة المستخف بها، ص: ٧٧.

٨ ـ مقصد الشارع هو المصلحة وغير لازم أن يكون مقصودًا منه كل مصلحة، ص: ٧٩.

٩ ـ المصالح الضرورية هي التي تكون الأُمّة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، ص: ٧٩.

١٠ ـ المصالح الحاجية هي ما تحتاج الأُمّة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، ص: ٨٤.

١١ ـ المصالح التحسينية هي ما كان بها كمال الأُمّة في نظامها حتى تعيش آمنة ولها بهجة منظر المجتمع، ص: ٨٥.

١٢ ـ المصلحة الكلية هي ما كان عائدًا على عموم الأُمّة عودًا متماثلًا وما كان عائدًا على جماعة عظيمة منها، ص: ٨٩.

١٣ ـ المصلحة الجزئية هي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، ص: ٩٠.

١٤ ـ المصلحة القطعية هي المنصوصة أو المستقرأة أو المعقولة في ذاتها، ص: ٩٠.

١٥ ـ المصلحة الوهمية ما يتخيل فيها الصلاح وهي عند التأمل ضرر، ص: ٩١.

١٦ ـ اختتام الشرائع يلزم عنه عموم شريعة الإسلام زمانًا ومكانًا، ص: ٩٢.

١٧ ـ قصد الشارع من التشريع تغيير وتقرير، ص: ١٠٦.

١٨ ـ إناطة الشارع الأحكام بالمعاني والأوصاف لا بالأسماء والأشكال، ص: ١١٠.

١٩ ـ قابلية الأحكام للقياس باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، ص: ١١٣.

٢٠ ـ قصد الشارع من التشريع نوط أحكامه بالضبط والتحديد، ص: ١٢٦.

٢١ ـ قصد الشارع من التشريع نفوذه واحترامه، ص: ١٣٠.

٢٢ ـ أسباب الرخصة إما ضرورات عامة مطردة أو عامة مؤقتة أو خاصة مؤقتة، ص: ١٣٣.

٢٣ ـ قصد الشارع في وقت التشريع تجنب التفريع، ص: ٨٩ و١٤٦.

٢٤ ـ قصد الشارع من نظام الأُمّة: القوة، ورهبة الجانب، واطمئنان البال، ص: ١٤٨.

ثانيًا: قواعد المقاصد الخاصة

١ ـ قصد الشارع من المعاملات تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها، ص: ١٥٨.

٢ ـ قصد الشارع من أحكام النكاح: اتضاح مخالفة صورة عقده لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة وأن لا يكون مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل، ص: ١٦٨.

٣ ـ قصد الشارع من التصرفات المالية: رواج الأموال، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها، ص: ١٨٨.

٤ ـ قصد الشارع من المعاملات البدنية: تكثيرها، الترخيص في اشتمالها على الغرر، التحرز عما يثقل على العامل فيها، جعلها على الخيار إلى أن يقع الشروع في العمل عند المالكية، إجازة تنفيل العملة فيها، التعجيل بإعطاء عوض عمل العامل فيها، إيجاد وسائل إتمام العمل للعامل فيها، والابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استعباد العامل فيها، ص: ٢٠١ ـ ٢٠٤.

٥ ـ قصد الشارع من عقود التبرعات[٣٥]: التكثير منها، كونها صادرة عن طيب نفس، التوسع في وسائل انعقادها، وعدم جعل التبرع فيها ذريعة إلى إضاعة مال الغير، ص: ٢٠٥ ـ ٢١٠.

---

(٣٥) المقصود من التبرّعات عند ابن عاشور هنا هي تلك التي يراد منها «التمليك والإغناء وإقامة المصالح المهمة».

مقاصد الشريعة، ص ٢٠٥.

٦ ـ قصد الشارع من القاضي إبلاغه الحقوق إلى طالبيها، ص: ٢١٣.

٧ ـ قصد الشارع من تشريع العقوبات: تأديب الجاني، إرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة، ص: ٢٢٥.

ثالثا: قواعد إثبات المقاصد الشرعية

١ ـ استقراء العلل المتماثلة في حكمة متحدة دليل على اعتبار قصديتها التشريعية، ص: ١٥.

٢ ـ استقراء أدلة أحكام مشتركة في علة واحدة دليل على قصديتها التشريعية، ص: ١٦.

٣ ـ دلالة الأدلة الشرعية النصية(*) تجسيد ذاتي لقصديتها التشريعية، ص: ١٧.

يلاحظ القارئ أنني احتفظت في معظم عرضي لهذه القواعد على أسلوب ابن عاشور في صياغتها، إيحاء من لدني على القدرة العجيبة للرجل في التشكيل الدقيق لقواعده المقاصدية، التي تمثل الأسس التي تنتظم في إطارها نظرية ابن عاشور في المقاصد.

المطلب الثاني: الإضافات الواردة في النظرية

جاءت النظرية بجملة من الإضافات أثرت درس مقاصد الشريعة، بعضها يتناول بناءها المنهجي وبعضها الآخر يتناول موضوعها الأساسي.

أولاً: ضبط المنهاج في إثبات المقاصد الشرعية

إن الدارس لطريقة ابن عاشور في إثبات المقاصد الشرعية يلاحظ مباينتها لجهات إثبات المقاصد الشرعية عند الشاطبي سواء من جهة التسمية

(*) أقصد بالنصّ هنا النصّ بالمعنى الأصولي.

أو من جهة عدم إدراج بعض جهات الشاطبي في إثبات المقاصد.

يعني مدلول الجهة الناحية أو الجانب بينما يعني مدلول الطريق، وهو المصطلح المستعمل من لدن ابن عاشور، السبيل وما في معناه. وانبناء على هذا الفرق فإن استعمال ابن عاشور للفظ طريق أقرب إلى ضبط منهاج في إثبات مقاصد الشريعة عامة كانت أو خاصة، على عكس جهات الشاطبي التي تهتم بضبط المقاصد الجزئية مع أن هم الرجل الأساسي، كما يتبين من استقراء كتاب الموافقات على سبيل المثال، هو كشف مقاصد الشرع الكلية، وهذا واضح لكل من تأمل في كثرة القواعد الموجودة في كتاب الموافقات والثابتة بالاستقراء، ولا يمكن أن يثبت بهذا الطريق إلا ما كان كليًا.

وإذا كان الشاطبي قد أدرج جهة السكوت ضمن جهات إثبات المقاصد، فإنها غائبة في طرق ابن عاشور، وليس ذلك بسبب عدم انتباهه إليها كما قد يظن بل لأن ابن عاشور كان بصدد البحث عن مقاصد الشريعة في المعاملات والآداب لا عن مقاصدها في العبادات، يبدو ذلك جليًا في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»[٣٦].

إن الطرق التي اعتمدها ابن عاشور كما جاء ذلك مسطرًا في فصل من كتابه السالف لا توصل إلا إلى مقاصد كلية لانها ترجع إما إلى الاستقراء: استقراء أدلة أحكام واستقراء عللها، أو إلى أدلة القرآن الواضحة الدلالة على مقصد كلي. وإذا جاز الحديث عن مقاصد جزئية للأحكام فيمكن التماسها في إلحاحه على أهمية المقام في ضبط مقصود الشارع من خطابه ومن أحكامه.

وفي نظري إن طرق إثبات المقاصد الشرعية عند ابن عاشور لا ينبغي أن يقتصر في إثباتها على ما عرضه ابن عاشور في فصل صغير ضمن كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، بل إن التأمل في الكيفية المنهجية

---

(٣٦) مقاصد الشريعة، ص ٧.

التي وجهت البحث في مقاصد الشريعة يفضي بالباحث إلى الكشف عن طرق أخرى في إثبات المقاصد الشرعية.

يتعلق الأمر بوسيلتين منهجيتين: الأولى تتمثل في إدراك مقام الخطاب الشرعي، والثانية تتمثل في ضرورة التمييز الذهني بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام[٣٧].

ثانيًا: ضبط موضوع النظرية

يمكن حصر أبرز جهات ضبط موضوع النظرية فيما يأتي:

١ ـ **أثر تفسير الشمول الزمني للصلاح الوارد في الشريعة:** إذا كانت أبرز صفة من صفات الشريعة الإسلامية بإجماع العلماء، أنها جاءت لما فيه صلاح الناس وسعادتهم في هذه الدنيا وفي الدار الآخرة، أي في عاجلهم وآجلهم، فإن ابن عاشور شذ عن ذلك وفسر الأجل هنا بعواقب الأمور في الدنيا، لأن الشرائع إلهيّة كانت أو وضعية لا تحدد، كما قال، «للناس سيرهم في الآخرة ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا»[٣٨].

ويبدو أن هذا التفسير يتمشّى مع تصوره العام للإصلاح الوارد في الشرع، والهادف ليس إلى مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بل أيضًا صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية[٣٩]، ويمكن اعتبار هذا التفسير إحساسًا كبيرًا بضرورة الاهتمام بما سماه بعضهم بـ «المقاصد الاجتماعية»[٤٠] لأن أغلب كلام الأصوليين والفقهاء في موضوع المصلحة

---

(٣٧) ص ٣٣٢ ـ ٣٦٢ و٣٨٠ ـ ٤٢٦ من هذا البحث.

(٣٨) مقاصد الشريعة، ص ١٠.

(٣٩) لم تتفق هذه الوجهة النظرية مع ما رآه البوطي فعقب قائلا: «ولسنا نجد مبرّرًا لهذا التفسير لأن كون الأعمال الدنيوية ذات ثمرات صالحة في الآخرة لا يستلزم أن تكون الدار الآخرة دار تكليف كما هو واضح، ولكنه يستلزم أن تصبح هذه الأعمال الدنيوية منطوية على صالح دنيوي وأخروي معا» ضوابط المصلحة، ص ٤٨.

(٤٠) مدخل لدراسة الشريعة، ص ٣٤.

إنما اتجه في مجمله إلى الإنسان الفرد دون التفات كبير وتام إلى المجتمع والأمّة. فكان هذا التفسير الجديد التفاتة ذكية نبه بها ابن عاشور الباحثين إلى ضرورة تعميق البحث في القواعد التي تحكم موضوع المصلحة، لما قد يطرأ على أحوال الأفراد والمجتمعات من تغير فيها ومن اختلاف في أوضاعها.

وتمشيًا مع هذا التفسير فإن حفظ الكليات الخمس لا يكون، كما ذهب إلى ذلك الأصوليون وفي طليعتهم الشاطبي، بما يقيم أصل وجودها وبما يدفع عنها الإختلال العارض لها، بل معنى هذا الحفظ هو كما جاء على لسان ابن عاشور: «حفظها بالنسبة لآحاد الأمّة وبالنسبة لعموم الأمّة أولى»(٤١). ومن مقارنة كل من معنى الشاطبي ومعنى ابن عاشور في الحفظ تبين مباينتهما، وتلك دلالة على التجديد في المعاني التي يلزم أن تفهم في ضوئها حفظ كليات الشريعة الخمس. واستمرارًا في الإحتفاء بالوجهة الاجتماعية في تفسير المقاصد الشرعية، لاحظ ابن عاشور عدم التفات الأصوليين للرخص التي تكون أسبابها ما يلحق المجتمع من ضرورات عامة مؤقتة، فكان من الواجب في نظره مراعاتها وإعطاؤها ما تستحق من الأحكام.

٢ ـ **الضبط المفهومي في درس المقاصد الشرعية**: ظل تحديد المفاهيم شاغل ابن عاشور الأساسي. إذ في ضوء ذلك يتضح للباحث في الشريعة الدور المهيمن للمقاصد على كل المنهجية الاستدلالية المنتشرة في علم الأصول، لأن الفقيه أو الأصولي عندما يدخل باب الاستدلال سواء عند وجود الدليل اللفظي أو عند عدم وجوده يدخله وهو متبصر لمقاصد الشارع، أولاً مقاصده من خطابه، وثانيًا مقاصده من أحكامه.

شمل هذا التحديد المفهومي الأمور الآتية:

ـ المصلحة والوصف الذي يعتبر به الباحث الفعل مصلحة أو مفسدة.

---

(٤١) مقاصد الشريعة، ص ٨٢، والموافقات، ٢/٨.

ـ تحديد معنى المقاصد العامة وحصر صفاتها وبسط أنواعها وأوصافها.

ـ تحديد المعاني الشرعية التي يستند إليها في القياس، وهي العلل والمقاصد القريبة والمقاصد العالية.

ـ تحديد المعاني الشرعية المعتمدة في إدراك خاصية الضبط والتحديد في أحكام الشريعة.

ـ تحديد معنى المقاصد الخاصة بالمعاملات، والتمييز في مناطات أحكامها بين رتبتي المقاصد والوسائل.

ـ تحديد معنى رتبتي المقاصد والوسائل.

قدم ابن عاشور بهذا العمل خدمة جليلة للباحث في مقاصد الشريعة يمكن اعتبارها محاولة ممتازة في بيان حدود النظر المقاصدي ولعلها الجدّة المقصودة في كلام البوطي الآتي: «لا ريب أن صنيع العلاّمة المرحوم ابن عاشور يُعَدّ تأسيسًا كبيرًا لذاتيّة هذا العلم ورسمًا لإطاره الذي يميزه عن غيره»(٤٢). والحق أنه إذا جاز الحديث في مقاصد الشريعة عن استقلاليتها عن علم الأصول فلتكن استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية، وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة.

٣ ـ **تجديد النظر في بعض المقاصد العامة للشريعة:** من ذلك بحثه في سد الذرائع، ذلك البحث الذي ربطه بقاعدة تعارض المصالح والمفاسد من خلال تبينه موجب الاعتماد ببعض الذرائع دون أُخرى، والذي يقول فيه: «وما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل الذي هو ذريعة من المصلحة وما في مآله من المفسدة»(٤٣).

---

(٤٢) يذهب هذا الباحث إلى أن البحث في مقاصد الشريعة، كما جاء على لسانه: «ليس داخلًا في شيء من لب علم أصول الفقه... بل يمكن عدّ هذا البحث علمًا برأسه لِما له من أهمية مستقلّة، ولدورانه على معنى المصلحة وفلسفتها». **مجلة الوعي الإسلامي**، ص ٤٦.

(٤٣) مقاصد الشريعة، ص ١٢٣.

ومن ذلك أيضًا تنويعه للتحيل المفيت لمقصد الشارع من الأحكام إلى خمسة أنواع، وهو تنويع جديد في درس المقاصد بل في كل مباحث علم الأصول، استند ابن عاشور في بنائه على الاستقراء كأداة منهجية وعلى موهبته الفقهية الأصيلة.

ومن ذلك أيضًا إدراجه مقصد ترك التحيل ومقصد الذرائع ضمن تقاسيم المصلحة، وعليه فالمصلحة بحسب هذا الإدراج إما أن تكون حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمآل.

ثالثا: الفعالية التطبيقية للنظرية في فقه الشريعة

اقتدر ابن عاشور على بيان الأهداف العلمية لتوظيف المقاصد في ذلك الفقه[٤٤]، فإذا كان ابن عاشور قد أبان عن ذلك على مستوى النظر[٤٥] فإنه طرح نموذجًا تطبيقيًا ممتازًا لذلك التوظيف المقاصدي على مستوى الإنجاز[٤٦].

ويمكن اعتبار كتبه التطبيقية التي تناول فيها تفسير نصوص القرآن ونصوص السُنّة من النماذج الناجحة، التي توضح الكيفية التي يسلكها الفقيه في توسله بمقاصد الشريعة، وهذا يدعو إلى البحث في منزلة فقهه المقاصدي، الذي يجسد جانبًا مهمًا من شخصيته الفقهية وخاصة في مجال الاستدلال على الأحكام، تلك الشخصية التي تراوحت بين اختيارات ترجيحية وبين اجتهادات قد تبدو لقارئها «جديدة». ويبقى التقييم السليم لمنزلة فقهه المقاصدي رهينًا بدراسة فقهية مقارنة مستوعبة، وهو عمل سيكون على هامش هذا البحث الذي يهتم في المقام الأول بدراسة نظرية المقاصد في إطار الدعوة إلى «علم المقاصد».

ومجمل القول أن تجديد ابن عاشور في درس المقاصد الشرعية يشمل

---

(٤٤) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٤٥) ص ٣٨٤ ـ ٣٩٤ من هذا البحث.

(٤٦) الفصل الأول والثاني من الباب الثاني.

أمرين: البناء الشكلي للنظرية، والفكرة الأساسية لموضوعها. لم يتأسس البناء الشكلي على التمييز بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف كما جاء في بناء نظرية المقاصد عند الشاطبي بل قام بناء نظرية ابن عاشور على أساس التمييز في التصور المنهجي بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية لأحكام الشريعة.

وانبنت الفكرة الأساسية لموضوع النظرية على تخصيص البحث في المصلحة على مجال المعاملات والآداب، عكس الفكرة التي أسست المصلحة عند السابقين، فإنها شاملة في حيز كبير منها الإنسان الفرد دون أن تهتم كبير اهتمام بأحوال المجتمع.

وحاصل النظر في منزلة هذه النظرية هو أن ارتباطها بسياق إشكال الظن والقطع في علم الأصول خولها إمكانية طرح وجهة نظر جديدة في معالجة هذا الإشكال المنهجي. وهي الوجهة النظرية التي تجسدها دعوة ابن عاشور إلى تأسيس «علم» في المقاصد الشرعية. فكانت بحق تعميقًا لخصوصية الدرس الأصولي الذي دشنه الإمام الشاطبي، وتمكينًا في ربط الفقه بالمقاصد.

أما الجديد في تلك الوجهة النظرية، كما يستخلص من النظرية فقهًا وتنظيرًا وتحليلًا، فيتمثل في كونها نموذجًا تطبيقيًا يسعى لفتح علمي جديد ذلك هو التبشير بـ «علم مقاصد الشريعة»(٤٧) استخلاصًا من مواردها ومقرراتها، لكن «هل سيفضي بنا التوسع في مباحث المقاصد إلى تحقيق... «علم مقاصد الشريعة» أم أن المقاصد جزء لا ينبغي أن يتجزأ عن علم أصول الفقه كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين»(٤٨)؟

الحق أن سؤالًا كهذا، يتطلب الجواب عنه ليس فقط «التساؤل عن

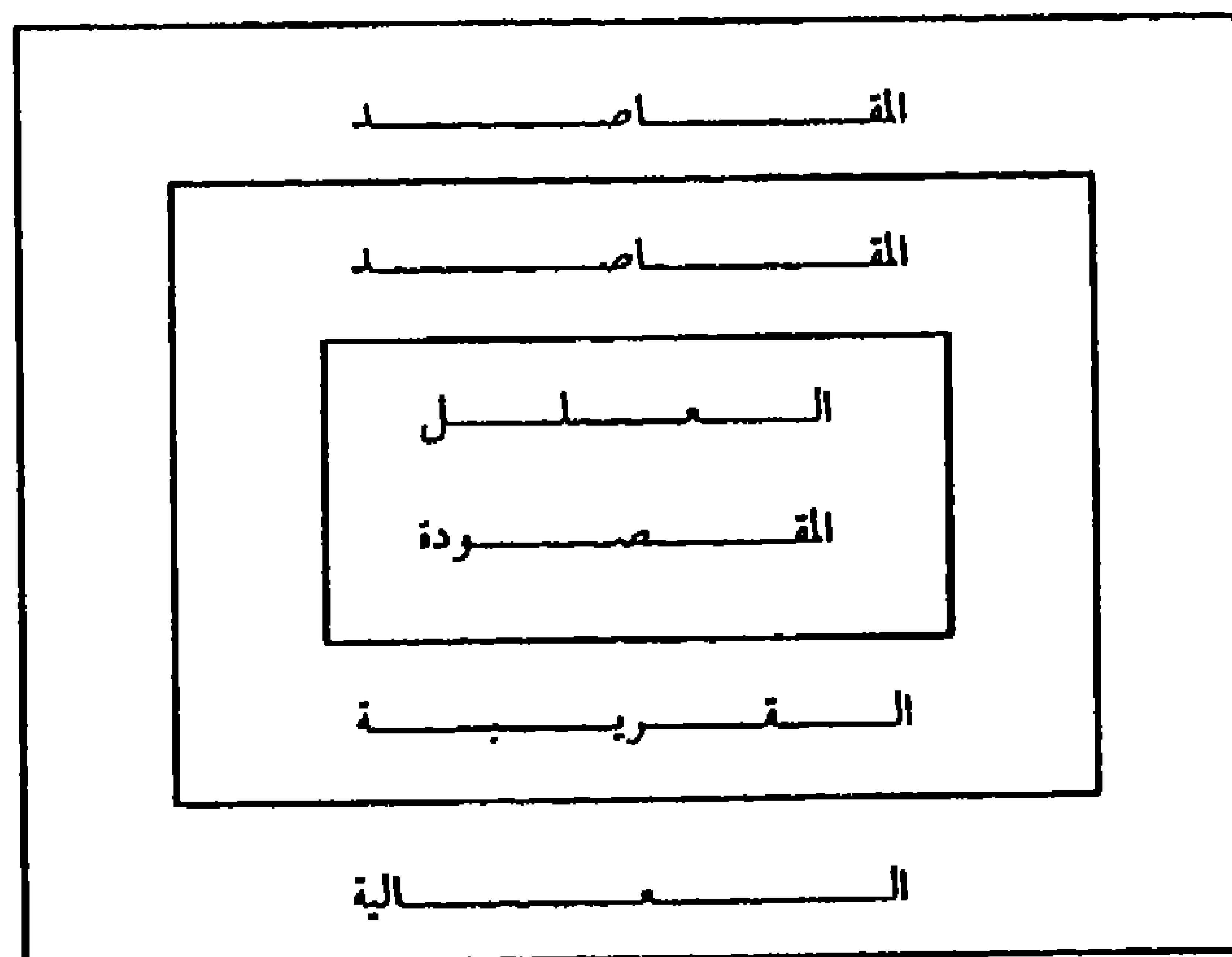
---

(٤٧) بلغت مرات ذكر مصطلح «علم المقاصد» عند ابن عاشور إلى ثلاث: مقاصد الشريعة، ص ٤٢ و٧٩ ـ ٩١ و٢٢٣.

(٤٨) نظرية المقاصد، ص ٣٥٩.

منزلة البحث في المقاصد من القياس الفقهي»[٤٩] بل لا بد لكي يكتمل السؤال من التساؤل عن منزلة البحث فيها من كل المنهجية الاستدلالية في علم الأصول سواء تعلقت باستنباط الأحكام من النصوص أو تعلقت باستنباطها من غير المنصوص عن طريق التعدية والإلحاق إلى المسكوت عنه؟

كان الشيخ عبد الله دراز واعيًا بحقيقة تلك المنزلة التي تهيمن على النظر الاستنباطي للأحكام من الأدلة الشرعية، لذلك قرر قائلًا: «إن لاستنباط الأحكام ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها»[٥٠]، ويستشف من هذا أن الاستدلال في علم الأصول يظل مربوطًا وموصولاً بمقاصد الشريعة. يشارك ابن عاشور دراز في هذا الوعي ملاحظًا أن أغلب الدراسات الأصولية السابقة لم تنظر للقياس تنظيرًا مبنيًا على المقاصد الشرعية، لذلك لا سبيل إلى هذا العمل العلمي إلا بتأسيس القياس الفقهي على المقاصد الشرعية مرتبة في دوائر ثلاث بحسب الجزء والكل كما يتبين ذلك من الرسم الآتي:



---

(٤٩) حفريات المعرفة، ص ١٦٧.

(٥٠) من تقديمه للموافقات، ١/ ٥.

فالعلل المقصودة هي الأوصاف الفرعية مثل الإسكار، والمقاصد القريبة هي الكليات مثل كلية حفظ العقل والمقاصد العالية هي الكليات العالية مثل المصلحة والمفسدة.

إن من شأن هذا التأسيس إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول، فبدلا من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور: «بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكامًا كلية... وقد تفيد أحكامًا جزئية وهو الغالب...»[٥١] بدلاً من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية، وهكذا «تكفي الفقيه مؤنة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير معروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة ثم بحكم كلياته العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتتجلى له المراتب الثلاث إنجلاءً بيّنًا»[٥٢]. يتّضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في توسيع عملية الردّ أو الإلحاق في القياس، فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية، ترد أيضًا إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة والعالية.

وعندما يتعلق الاستدلال الأصولي بالخطاب الشرعي فيلزم المستدل قبل الاستدلال الوقوف على مقاصد الشارع منا. يبدو من النظر إلى حقيقة الاستدلال الأصولي أنه يقتضي، فضلاً عن العلم بطرق تركيب الأدلة الشرعية وتحديد طرق الاستنباط منها، التبصر التام بمقاصد الشريعة سواء أكانت مقاصد خطابية أو مقاصد حكمية. تقدم في هذا الإطار نظرية ابن عاشور في المقاصد مساهمة في بيان توجيه المقاصد لطرق التفقه الشرعي عامة ولطرق الاستنباط خاصة.

---

(٥١) مقاصد الشريعة، ص ١١٣.

(٥٢) مقاصد الشريعة، ص ١١٤.

ليس البحث في المقاصد من جهة هذه النظرية منفصلاً عما هو جوهري في علم الأصول أعني طرق الاستنباط[٥٣]. فلا فعالية لهذه الطرق دون استيعاب تام لمقامات الأدلة اللفظية ولا مشروعية لأي استدلال إذا لم يتمشَّ مع المناسبات المصلحية المقصودة في الشرع. وفي ضوء هذه التكاملية بين المقاصد وطرق الاستنباط نجعل من علم الأصول «علما مقاصديًا» كما يهتم بالتنظير لترتيب الأدلة وتحديد طرق الاستنباط منها، ينشغل في التنظير للمقاصد الشرعية وكيفية استثمارها في فقه الشريعة تفسيرًا وتعليلاً واستدلالاً.

لكن إذا كان على المرء أن يسلم بالتكاملية على مستوى الممارسة، فعليه في الوقت نفسه أن ينتبه إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول وبين درس مقاصد الشريعة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع أو على مستوى الهدف. فعلم الأصول لم يعد بعد ارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي، محققًا للغاية التي أُنشئ من أجلها والمتمثلة في تحقيق الوفاق بين المدارك ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستعانة بدرس المقاصد الشرعية.

أما على مستوى المنهج فإذا كانت منهجية علم الأصول تتحدد في «السبل النظرية والمسالك الإجرائية التي يسلكها الفقيه في ممارسته الفقهية»[٥٤] فإن منهجية «علم المقاصد»، كما هو مستفاد من نظرية ابن عاشور في المقاصد، ترتسم في خطوتين: خطوة التنظير للوسائل المعتمدة في إثبات مقصد من المقاصد الشرعية قبل التوسل به في فقه الشريعة، وخطوة تحديد الموقف الفلسفي التشريعي إزاء جملة من المفاهيم التي تحكم

---

(٥٣) قال الغزالي: «اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول، لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها. . . والأصول الأربعة. . . لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعماله الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها».

المستصفى، ١/ ١١٥.

(٥٤) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ٧.

التفكير التشريعي، مثل الفطرة والمصلحة والتعليل.

وأما على مستوى الموضوع فإذا كان موضوع علم الأصول هو الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة(٥٥)، فإن موضوع «علم المقاصد»، كما تقتضيه نظرية المقاصد، هو الأعراض الذاتية للمقاصد الشرعية مثل مراتبها في القطع والظن وأنواع طرق إثباتها وطبيعة المواقف الفلسفية التشريعية من المفاهيم التشريعية كالتعليل والفطرة والمصلحة.

الخاتمة

يلاحظ القارئ أن هذا البحث رام إنجاز ثلاثة مطالب هي:

أ ـ تحديد الإطار الموضوعي والسياق المنهجي للنظرية.

ب ـ استخلاص النظرية وعرضها.

ج ـ تحليلها وتقييمها.

والآن، يمكن القول إن هذا البحث قد اهتدى إلى جملة من النتائج بعضها عام، وبعضها الآخر خاص. وأذكر من أهم النتائج العامة ما يأتي:

أولاً: يهيمن الفكر المقاصدي على المنهجية الأصولية، وتقدم النظرية محاولة منهجية في التنظير لتلك الهيمنة. والخطوة الأولية في ذلك هو تأصيلها منهجية في التفقه الشرعي قائمة على القطع أو الظن القريب منه، ولا سبيل إلى ذلك إلا باعتبار مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام ومقاصد التنزيل. تعد النظرية من هذه الجهة تعميقًا لخصوصية الدرس الأصولي الذي دشنه رواد الفكر المقاصدي من الأصوليين، وخاصة الإمام الشاطبي. وقد خول ارتباطها بإشكال القطع والظن في ذلك الدرس طرح وجهة نظر في مقاربة الإشكال بنفخ روح المقاصد الشرعية في علم الأصول، فجعلته يهتم بأمرين جوهريين:

---

(٥٥) إرشاد الفحول، ٥.

ـ ترتيب الأدلة الشرعية وتحديد طرق الاستنباط منها.

ـ التنظير لهيمنة الفكر المقاصدي وكيفية استثماره في فقه الشريعة.

تقدم نظرية ابن عاشور محاولة ممتازة في تأسيس توجيه المقاصد للمنهجية الأصولية، لأنه لا يمكن أن يسلم بمواكبة التشريع للتطور دون هيمنة الفكر المقاصدي. يمكن الاستيعاب المؤسس له، بشروطه وضوابطه من ضبط المقاصد الشرعية من الخطاب ومن الأحكام ومن تنزيل الأحكام عند اختلاف الأحوال والأوقات. وقد جسدت النظرية ذلك في مستويين: مستوى الوسائل المنهجية في إثبات المقاصد كالمقام والاستقراء والتمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام، ومستوى الموقف الفلسفي التشريعي إزاء أبرز المفاهيم المؤسسة للتفكير التشريعي مثل الفطرة والمصلحة والتعليل.

ثانيًا: الفعالية الإجرائية لمكونات النظرية، إذ يمكن في ضوئها التحليل المفصل للفكر المقاصدي السابق على ابن عاشور، والاستخراج الموضوعي لقوانينه الضابطة ولأسسه الفلسفية التشريعية.

أما الخلاصات الجزئية، فأذكر منها ما يأتي:

أولاً: يمكن رد مسالك الأصوليين في معالجة إشكال القطع والظن في علم الأصول إلى اتجاهين عامين: سعى الأول إلى بناء علم الأصول اعتمادًا على المنطق الأرسطي، ويمثله ابن حزم، ورأى اتجاه آخر بناء تلك الأصول في ضرورة الاعتماد على المقاصد الشرعية ويمثله رواد الفكر المقاصدي مثل العز والشاطبي وابن عاشور.

طرحت النظرية في هذا الإطار مقاربة للإشكال بدعوتها إلى تأسيس «علم المقاصد» استخلاصًا من أصول مقاصدية قطعية أو قريبة من القطع يتوسل بها في فقه الشريعة.

ثانيًا: الاستقلالية النسبية لعلم الأصول عن درس المقاصد الشرعية، هدفًا وموضوعًا ومنهاجًا.

ثالثا: ضرورة إدراج مقاصد الشارع من الخطاب عند تعريف المقاصد الشرعية، لانه، كما تقصد غايات مصلحية من الأحكام، تقصد أيضا معاني معينة من الخطاب.

رابعًا: ارتكاز تقصيد النصوص والأحكام إلى نوعين من الضوابط: أحدهما يهتم بضبط مقاصد الخطاب ويرجع إلى المقام والتعليل القائم على مبدأ الفائدة، والثاني يتجه إلى الكشف عن مقاصد الأحكام ويرجع إلى العلم بكليات المصالح المقصودة وبأولوية المقاصد على الوسائل في فقه التنزيل وبالحقائق المختلفة التي يطفح بها سلوك المكلف.

خامسًا: تمشي الفطرة، باعتبارها إمكانات، مع الشرع هو مناط التكليف، الملزم بتعقل أحكامه عن طريق استثمار إمكانات المكلف العقلية في فقه الشرع.

سادسًا: وسم تأكيد الأصوليين على البعد الديني الأخروي عند تحديدهم لمفهوم المصلحة، أبحاثهم فيها بالطابع العمومي الذي يكتفي بالكشف عن التصور التشريعي الإسلامي، دون البحث عن ضوابط المصلحة العلمية العملية في مجال المعاملات المدنية. وهنا تكمن خصوصية الدرس المصلحي عند ابن عاشور، حيث اتجه بحثه الأصيل إلى أبواب المعاملات المدنية، ولعل أبرز مظهر لتلك الأصالة تعريفه الرائد لحد الوصف الذي نعتبر به الفعل صلاحًا أو فسادًا.

سابعًا: مكن ابن عاشور بموقفه من التعليل لمزيد من عقلنة التفكير التشريعي وذلك للأمور الآتية:

أ ـ إن التعليل أحد الإمكانات التي تؤسس القياس الأصولي في حل مشكلة تناهي النصوص ولا تناهي الحوادث.

ب ـ إن التعليل الفطري والمصلحي شامل لأحكام العبادات والمعاملات.

ج ـ إنه مؤسس على مراتب ثلاث: العلل والكليات الخمس والكليات العالية مثل المصلحة والمفسدة.

ثامنًا: تعكس النظرية منهجية ورؤية تؤسس التفكير التشريعي في مجالين: مجال التقصيد الشامل لتفسير النصوص وتعليل الأحكام، ومجال الاستدلال عليها.

وتتكون المنهجية من المقام والاستقراء والتمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام. أما الرؤية فهي المواقف الفلسفية التشريعية إزاء الفطرة والمصلحة والتعليل.

تاسعًا: يرتد مجال التجديد في النظرية إلى أمرين أساسيين:

أ ـ التأصيل المقاصدي للقواعد التي تنتظم في إطارها النظرية.

ب ـ الإضافات التي أتت بها في المجالات الآتية:

ـ ضبط منهاج في إثبات المقاصد.

ـ ضبط موضوع النظرية، وذلك من الجهات الآتية:

ـ تحديد المصلحة المقصودة في مجال المعاملات المدنية.

ـ ضبط مفاهيم موضوع النظرية مثل المقاصد العامة والمقاصد الخاصة ومرتبتي المقاصد والوسائل. . .

ـ تجديد النظر في بعض المقاصد العامة مثل ترتيب التحيل المفيت لمقصد الشارع.

ج ـ الفعالية التطبيقية للنظرية في فقه الشريعة.

هذه باختصار أهم الخلاصات التي اقتدرت على الوصول إليها من هذا البحث، الذي لا أدعي أني قلت فصل الخطاب فيه، بقدر ما يعنيني أنني بذلت واسع جهدي في إنجازه. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وهو حسبي.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

* المصادر والمراجع باللغة العربية:

١ ـ الآمدي سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة ١٩٨٣م.

٢ ـ أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرباط: دار الأمان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٣ ـ أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، بيروت: دارُ الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٤ ـ أحمد بن القاسم العبادي: الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للإمام المحلي، بدون تاريخ.

٥ ـ أحمد بن مصطفى: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

٦ ـ أحمد الخمليشي: وجهة نظر، البيضاء: مطبعة النجاح، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٧ ـ أ.ي. ونسك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، مكتبة بريل، لندن، ١٩٣٦م.

٨ ـ الباجي أبو الوليد: كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، بيروت: نشر مؤسسة الزعني للطباعة.

٩ ـ ——————— كتاب المنتقى، شرح موطأ مالك بن أنس، مصر: مطبعة السعادة.

١٠ ـ البشير الحاج: أضواء على تاريخ تونس، تونس: دار بوسلامة، الطبعة الأولى.

١١ ـ البخاري: الجامع الصحيح، طبعة ١٣١٣هـ.

١٢ ـ البخاري،عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤م.

١٣ ـ البغدادي،عبد القاهر: أصول الدين، استنابول: الطبعة الأولى، ١٩٢٨م.

١٤ ـ تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، البيضاء: دار الثقافة، بدون تاريخ.

١٥ ـ التنبكتي،أحمد بابا السوداني: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بيروت: دار الكتب العلمية.

١٦ ـ ابن تيمية: الفتاوى، الرباط: مكتبة المعارف.

١٧ ـ ——————— نقض المنطق، تحقيق عبد الرحمن المطيع، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٥١م.

١٨ ـ ——————— القياس في الشرع الإسلامي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

١٩ ـ ——————— مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان زرزور، الكويت: دار القرآن الكريم، ١٩٧١م.

٢٠ ـ جمال الدين عطية: التنظير الفقهي، مطبعة المدينة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١ ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧١م.

٢٢ ـ الجويني،أبو المعالي: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٢٣ ـ ابن الجوزي: القوانين الفقهية، دار المعارف، بيروت.

٢٤ ـ ابن الحاجب: مختصر المنتهى ضمن شرح العلاّمة العضد، بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣١٦هـ.

٢٥ ـ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، مصر: المطبعة البهية، ١٣٤٨هـ.

٢٦ ـ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود شاكر، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٤٧هـ.

٢٧ ـ ———: تلخيص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق إحسان عباس، جامعة دمشق، ١٩٦٠م.

٢٨ ـ حمو النقاري: المنهجية الأُصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، البيضاء: الشركة المغربية للنشر: ولادة، الطبعةُ الأُولى، ١٩٩١م.

٢٩ ـ حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، إسلام آباد: مكتبة الجامعة الإسلامية، ١٩٨١م.

٣٠ ـ حسين مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقاتِ المالكية، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأُولى، ١٣٤٩هـ.

٣١ ـ الحبيب بورقيبة: كفاحنا القوي، نشر وزارة الثقافة في تونس، ١٩٧٢م.

٣٢ ـ ———: الإسلام دين عمل واجتهاد، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.

٣٣ ـ ———: أهداف المؤتمر القادم للحزب، نشر كتابة الدولة للأخبار بتونس، ١٩٧٣م.

٣٤ ـ ابن خلدون: المقدمة، بيروت: دار الفكر.

٣٥ ـ الدهلوي، ولي الله: حُجّة الله البالغة، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ.

٣٦ ـ الرازي، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٣٧ ـ رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: ١٩٦٨م.

٣٨ ـ رشيد الداودي: أدباء تونسيون، تونس: الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.

٣٩ ـ ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٦م.

٤٠ ـ روبرت ودورث: مدارس علم النفس المعاصرة، ترجمة كمال الدسوقي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

٤١ ـ زكي الدين شعبان: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ١٩٦٨.

٤٢ ـ الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، مصر: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م.

٤٣ ـ ــــــــ: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تحقيق مصطفى حسين، مطبعة الاستقامة، القاهرة: ١٩٤٦م.

٤٤ ـ سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٤٥ ـ ــــــــ: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٦ ـ السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٧ ـ السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة.

٤٨ ـ السكاكي: مفتاح العلوم، بيروت: المكتبة العلمية الجديدة.

٤٩ ـ ابن سينا: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٥٠ ـ السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في الفروع، مصر: مطبعة مصطفى محمد الحلبي، بدون تاريخ.

٥١ ـ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وتعليق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

٥٢ ـ ــــــــــ الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا.

٥٣ ـ الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٥٤ ـ الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر.

٥٥ ـ ــــــــــ نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار، دار الفكر.

٥٦ ـ الصحبي العتيق: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تونس: دار السنابل، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٥٧ ـ صدر الشريعة: التوضيح مع التلويح، بيروت: دار الكتب العلمية.

٥٨ ـ الصنعاني: أصول الفقه المسمى إجابة السائل، تحقيق أحمد السباعي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٥٩ ـ الصادق الزمرلي: أعلام تونسيون، تعريب حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٦٠ ـ ابن أبي الضياف: اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة الدولة للأخبار، تونس: ١٩٦٣م.

٦١ ـ طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، الاسكندرية: الدار الجامعية، ١٩٨٣م.

٦٢ ـ الطاهر حداد: التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، تقديم وتحقيق محمد أنور بوسنية، الدار التونسية للنشر، ١٩٨١م.

٦٣ ـ الطبري،ابن جرير: جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م.

٦٤ ـ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المغرب: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٦٥ ـ ابن عاشور،محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ، وطبعة الدار التونسية للنشر، طبعة ١٩٧٨م..

٦٦ ـ ــــــــــ أليس الصبح بقريب، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٧م.

٦٧ ـ ــــــــــ التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.

٦٨ ـ ــــــــــ كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦م.

٦٩ - ـــــــــــ النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩م.
٧٠ - ـــــــــــ حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ.
٧١ - ـــــــــــ أصول النظام الاجتماعي، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٧.
٧٢ - ـــــــــــ نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، مصر: المطبعة السلفية ١٣٤٤هـ.
٧٣ - ـــــــــــ قصة المولد، الدار التونسية للنشر.
٧٤ - ـــــــــــ تحقيق قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلّق، مطبعة العرب، تونس: ١٩٢٩م.
٧٥ - ـــــــــــ ديوان بشار بن برد، الشركة التونسية للتوزيع.
٧٦ - ـــــــــــ تحقيق ديوان النابغة الذبياني، الشركة التونسية للتوزيع، بدون تاريخ.
٧٧ - ـــــــــــ موجز البلاغة، تونس: نهج سوق البلاط.
٧٨ - ـــــــــــ شرح وتحقيق المقدمة الأدبية، بدون تاريخ.
٧٩ - ـــــــــــ أصول الإنشاء والخطابة، تونس: الطبعة الأولى، ١٣٣٩هـ.
٨٠ - ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة: نشر معهد الدراسات العربية، طبعة ١٩٥٦م.
٨١ - ـــــــــــ أركان النهضة الأدبية والفكرية في تونس، مكتبة النجاح.
٨٢ - ـــــــــــ تراجم الأعلام، تونس: الدار التونسية للنشر.
٨٣ - ابن عبد السلام، عز الدين: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.

٨٤ ـ عبد العزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة والحرية، بدون تاريخ ولا مكان الطبع.
٨٥ ـ عبد الحكيم السعدي: مباحث العلّة في القياس عند الأُصوليين، بيروت: دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٨٦ ـ عبد الرزاق السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دمشق: نشر المجمع العلمي العربي، ١٩٥٤م.
٨٧ ـ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشر محمد رشيد رضا، مصر: دار المنار، ١٣٦٧هـ.
٨٨ ـ عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، الجماميز: مكتبة الآداب.
٨٩ ـ ــــــــــ : في ميدان الاجتهاد، نشر جمعية الثقافة الإسلامية.
٩٠ ـ ــــــــــ : ثقافات إسلامية، دار الوعي القومي، الطبعة الأُولى.
٩١ ـ عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٩٨٦م.
٩٢ ـ عبد المجيد عمر النجار: فصول في الفكر الإسلامي في المغرب العربي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٩٣ ـ ابن العربي،أبو بكر: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة.
٩٤ ـ ــــــــــ شرح صحيح الترمذي، مطبعة الصاوي، الطبعة الأولى، ١٩٣٤م.
٩٥ ـ علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

فهرس الآيات القرآنية

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٤) ٨٣
﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) ٢٧٩
﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ (البقرة: ٣٠) ٣١٣
﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ...﴾ (البقرة: ١٥٨) ١٤٧
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (البقرة: ١٦٨) ١٤٩
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ ...﴾ (البقرة: ١٧٣) ١٥٠
﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ (البقرة: ١٧٣) ٢٠٠
٢٠١، ٢٤٩
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ...﴾ (البقرة: ١٨٣) ١٤٢
﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ﴾ (البقرة: ١٨٤) ١٤٨
﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٤) ١٤٤
﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ... وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) ٢٧٥
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) ١٣٨
٢٣١، ٣٦١
﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧) ٣٤٥
﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ ... حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة: ١٨٧) ٣٧٤

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩) ١٤٨
﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٦) .... ١٩٠، ١٩٥، ١٩٦
﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ...﴾ (البقرة: ١٩٦) ١٤٨
﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرة: ٢١٣) ٢٦٦
﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾
(البقرة: ٢١٦) .... ٢٥١، ٢٥٢
﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة:
٢١٩) ٢٥٩
﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ
* فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (البقرة: ٢١٩، ٢٢٠) .... ١٨٤، ١٨٥
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠) ١٧٢
﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾
(البقرة: ٢٢١) ٢٠٥
﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ (البقرة: ٢٢٦) ١٧٢
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) .... ١١٧، ١٦٤
١٦٩، ٣٣٧
﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (البقرة: ٢٢٨) ١٦٧
﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨) ١٦٢
﴿إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩) ١٦٦
﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠) ١٧١
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ
رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...﴾ (البقرة: ٢٣٣) .... ١٦٤، ١٦٥
﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾ (البقرة: ٢٣٤) ١٦٨
٢١٤، ٢١٥
﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ ...﴾
(البقرة: ٢٣٥) ١٥٦
﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾ (البقرة: ٢٦٣) ١٦٥
﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ
الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ...﴾
(المائدة: ٢٧٥) ٢٢٣
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥) ١٨٤
٢٢١، ٢٣٧

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ (البقرة: ٢٨٢) ٢٢٠

﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ (آل عمران: ٩٧) ١٩٦

﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ . . .﴾ (آل عمران: ١٠٣) ٣٦٤

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ (آل عمران: ١٣٠) ... ١٨٤

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٞ﴾ (آل عمران: ١٤٤) ٢٤٩

﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ (آل عمران: ١٥٩) ٢٧٩

﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ (النساء: ٣) ٢٤٣

﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ (النساء: ٣) ١٥٧

﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ (النساء: ٤) ١٥٧

﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾ (النساء: ٥) ١٧٩

﴿فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ (النساء: ٦) ١٧٢

﴿غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ (النساء: ١٢) ٢١٩

﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ (النساء: ١٩) ٢٢١

﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ (النساء: ١٩) ٢٥١

﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ . . .﴾ (النساء: ٢٣) ١٦٠

﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ . . وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ (النساء: ٢٣) ٣٩٦

﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ﴾ (النساء: ٢٤) ٤٤٣

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ (النساء: ٢٩) ... ١٧٦، ١٧٩

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ (النساء: ٣٤) ١٦٣

﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾ (النساء: ٣٤) ٢٠٧، ٢٠٩

﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ (النساء: ٤٣) ١٣٥

﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ . . .﴾ (النساء: ١١٥) ٣٣١

﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨) ١٦٦
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) ١٨٠
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ﴾ (المائدة: ٣) ١٥٢
﴿وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣) ٢٠٢
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) .... ١١٠، ١٥٤
﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣) ١٥٤
﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤) ١٩٨
﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ (المائدة: ٥) ١٥٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ...﴾ (المائدة: ٦) ٢٨٩
﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ...﴾ (المائدة: ٦) ١١٣٥
﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (المائدة: ٤٨) .. ٢٦٦
﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ (المائدة: ٩٠، ٩١) ٣٠٦
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ﴾ (المائدة: ٩١) ١٩١
﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ (المائدة: ٩٦) ٢٠٢
﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٩٧) ١٤١
﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١٢١) .... ١٥٣، ٣٥٣
﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١) ٤٧
﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ (الأعراف: ٣١) ١٤٦
﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (الأعراف: ٣٢) ١٧٦
﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢) ٢٦٨
﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ (الأعراف: ١٧٩) ٢٦٥
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف: ١٨٩) ١٠٩
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ ...﴾ (التوبة: ٦٠) ١٨٢
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) ٣١٩
﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود: ١١٤) ١٣٧

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) ١١٠
﴿نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِى هُوَ ٱلْعَذَابُ ٱلْأَلِيمُ﴾
(الحجر: ٤٩، ٥٠) ٣٩٨
﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾
(النحل: ١٠٦) ٣٣٧
﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ (الإسراء: ٢٦) ١٨٢
﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾
(الإسراء: ٢٦ ـ ٢٧) ١٨٢
﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ...﴾ (الإسراء: ٢٣) ٣٤٤
﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ (طه: ١٤) ١٤٠
﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) ٣١٢
﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ ... لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ
مَّعْلُومَٰتٍ﴾ (الحج: ٢٧، ٢٨) ٣١٩
﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ﴾ (الحج: ٣٦) ١٩٧
﴿فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ (الحج: ٣٦) ١٩٧
﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ (الحج: ٣٧) ١٩٧
﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ (الحج: ٣٧) ١٩٧
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨) ٢٤٥
٣١٨، ٣٦١
﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥) .... ١٣٧، ٣١٩
﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠) .... ٢٦٤، ٢٦٥
٢٦٦، ٢٧٨
﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ
أَدْعِيَآئِهِمْ ...﴾ (الأحزاب: ٣٧) ١٥٦
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا
لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ (الأحزاب: ٤٩) .... ١٦٧، ٣٣٨
﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: ٦٣) ٤٧
﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (الحجرات: ١٢) .... ٢٣٥، ٣٢١
﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ (المجادلة: ٢) ٢١٨
﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ
وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧) ١٧٤

﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ . . .﴾ (الجمعة: ٥ ـ ٨) ١٤٠
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩) .... ٤٨، ١٤٠
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١) .... ١٦٦، ٢١٠
﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ (الطلاق: ١) ٢١٥
﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ (الطلاق: ١) ١٦٧
١٧٠، ٢١٢
﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (الطلاق: ٢) ١٧٠
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ (الطلاق: ٢) ١٧٠
﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣) ١٧٠
﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٤) .... ٢١٢، ٢١٤
﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ (الطلاق: ٦) ٢١٥
﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾
(الزلزلة: ٧، ٨) ٣٩٨

فهرس الأحاديث النبويّة الشريفة

«إذا حللتِ فآذنيني» ١٦٠
«إذا سَألْتَ فاسألِ الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله» ٨٣
«افعل ولا حرج» ٣٦٨
«أُقرّكم ما أقرّكم الله» ٢١٥
«ألم تَرَي قومكِ حين بنوا الكعبة قصرت بهم النفقة فاقتصروا عن قواعد
ابراهيم...» ٣٧٦
«أما معاوية فرجل ترب لا مالَ له...» ١٦٠
«إن الرسول كان يصبح جنبًا من جماع لا حلم ثم لا يفطر ولا يقضي» ... ٣٤٦
«إن رسول الله ﷺ كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها» ١٣٨
«إن الله كره لكم قيل وقال» ٣٦٨
«إن الله لا يملّ حتى تملّوا...» ١٣٩
«إن الله لم يجعل شفاء أُمّتي فيما حرّم عليها» ٢٠١
«إنك إن تذر ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تذرهم عالةً يتكففون الناس» ...... ١٧١، ٢١٨
٢٢٠، ٣٠٧
«إنّما الأعمالُ بالنيّات وإنما لكل امرئ ما نوى» ٣٩٨
«إنّما الرّبا في النسيئة» ٢٢١
«إني لأكره للرجل يضرب أَمَتَه عند غضبه...» ٢٠٧
«إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل» ١٤٥
«ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده...» ٣٥٠
«الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها والبكر تستأمر....» ٢٠٤
«أينقص الرطب إذا يبس؟ قال: نعم، قال: فلا إذن» .... ٤٤، ١٧٧
٣٦١

«البيّنة على المدّعي واليمين على مَن أنكر» ٣٨٠
«حفّت الجنّة بالمكاره، وحفّت النار بالشهوات» ٥٢
«خذوا عنّي مناسككم» ٣٤٩
«دعهما فإني أدخلتُ رجليّ فيهما طاهرتين» ١٩٢
«الذهب بالذهب تبرها وعينها والفضة بالفضة. . .» ٢٢٢
«الذهب بالذهب والفضة بالفضة» ٣٧٩
«في كلّ كبد رطبة أجر» ١٤٢
«قد حللتِ فانكحي من شئت» ٢١٢
«قد رأيتُ الذي صنعتم ولم يمنعني من الخروج إليكم إلاّ أني خشيت أن
تفرض عليكم» ١٤٤
«قُل آمنتُ بالله ثم استقم» ٣٩٦
«لا، إلاّ بالمعروف» ١٦٣
«لا تقبل شهادة ظنين ولا خصم» ٣٨٨
«لا ضرر ولا ضرار» .... ٥٩، ١٠٩
٣٦٠
«لا يجوز وصية لوارث» ٣٤٩
«لا يحتكر إلاّ خاطئ» ٣١٢
«لا يزال الناسُ بخيرٍ ما عجلوا الفطر» ١٤٥
«لا يقضي القاضي وهو غضبان» ٢٤١
«لعن رسول الله ﷺ المحلِّل والمحلَّل له» ١٥٨
«لولا أن أشقّ على أُمتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة» ٣٠٧
«ما مِن مولودٍ إلا يولد على الفطرة، وأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه،
كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسّون فيها من جدعاء. . .» .... ٢٦٤، ٢٦٥
«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرّقا إلا بيع الخيار» . ١٨١
«من ابتاع طعامًا فلا يَبِعْه حتى يستوفيه» ٣٦٢
«من بايعت فقل لا خلابة» ٣٦٢
«من نسي الصلاة فليصلّها إذا ذكرها» ١٣٩
«نهى رسول الله ﷺ عن الختمة. . .» ٢٠٣
«والذي نفسي بيده لقد هممتُ أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة
فيؤذن لها. . .» ٢٥١

فهرس الأعلام

– أ –

الآمدي، ٤٩، ١٨٧، ٣٧١
الأبهري، أبو بكر ١٤٥
أحمد جمال الدين ٨٢
أحمد بن حنبل ١٦٩، ١٩١، ١٩٤
٢٠٣، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٨، ٣٨٠
أحمد بن مراد ٨٣
أحمد بن وناس المحمود ٨٢
أسامة بن زيد ١٦٠، ٢٢١
اسحاق ٢١٥، ٢٢٠
أبو اسحاق بن راهويه الحنظلي ٢٦٥
أشهب ٢٠٤
أصبغ ١٩٢
الأعشى الأكبر ٩٥
امرؤ القيس ٨٦
ابن الأنباري ١٠٤
أنس بن مالك ١٩٦
الأوزاعي ٢٢٠

– ب –

الباجي ، أبو الوليد ١٧٣، ٣٨٦
الباقلاني ٢١١
البخاري ٩٤، ١٦٣، ١٧١، ١٩٢،
١٩٤، ٢١٨، ٣٦٨
أبو برزة ١٣٨
البزدوي ١٠١
بشار بن برد ٩٥
البصري، أبو الحسين ٤٩
البغدادي، عبد القاهر ٢٥
أبو بكر الصديق ٢٤١
البوطي، محمد سعيد رمضان ٢٢، ٣١١،
٤٢٥، ٤٣٣
البيضاوي ٩٠

– ت –

الترمذي ٢٠٣
التفتازاني ٨٣، ٩٠، ١١٦
تمام حسان ٣٣٩
ابن تيمية ٣١، ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٢،
١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٢،
٢١١، ٣٥٨، ٣٨٦، ٣٨٨،
٣٩١، ٣٩٢، ٤١٩، ٤٢٣

- ث -

أبو ثور ٢١٥، ٢٢٨
الثوري ٢١٧

- ج -

الجرجاني، عبد القاهر ٨٨، ٣٢٦
ابن جريج ٢٢٠
جمال الدين عطية ٢٧
جمال الدين القاسمي ٥٨
أبو جهم ١٦٠
الجويني (الابن) ٢٦
الجويني (أبو المعالي) ٣١، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ٣١٩، ٣٥٨، ٣٧١، ٤١٥، ٤١٨، ٤١٩

- ح -

الحبيب بن الخوجة ٨١
الحبيب بو رقيبة ٧٨، ٧٩
الحبيب شيبوب ٨٩
ابن حزم ٩٨، ١٠٢، ١٠٣، ١١٢، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٤٤٠
الحسن البصري ١٩٨
الحسن ٢١٦
حفصة بنت عمر بن الخطاب ١٧٣
الحكيم بن زهر ٩٧
أبو حنيفة ٦٦، ٦٧، ٦٨، ١٦٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٨

- خ -

خالد بن الوليد ١٩٩
ابن خلدون ٨٨، ٢٦٤، ٣٩٥، ٤٠٠
خلف الأحمر ٩٦
الخمليشي، أحمد ٤٠٥
خير الدين التونسي ٧٦، ٧٨، ٨٥

- د -

داود ٢٠٤، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢، ٢٢٨
دراز، عبد الله ٦٩، ٧٠، ٧١، ١١٠، ٤٣٦

- ر -

الرازي (فخر الدين) ٤٩، ٩٠، ٢٠١، ٢١١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣١٥، ٣٣٩، ٣٥٦، ٣٥٧
الراغب الأصفهاني ٩٠
ربيعة بن أبي عبد الرحمن ١٩١
ابن رشد ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢١٢، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٣٨٠
ابن رشد (الجد) ٣٨٦

- ز -

الزركشي ٣٧٧
زفر ٢٠٤
زكي الدين شعبان ٣٧٣
الزمخشري ٩٠، ١٨٠، ٢٦٤
الزهري ١٩٢، ١٩٤، ٢٠٤، ٢١٦

- س -

سالم بو حاجب ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٥
السبكي ٣٧١
ابن السبكي ٣١٠، ٣٥٥، ٣٧١
سبيعة الأسلمية ٢١٢
سحنون ٢١٢، ٢٢٦
سحيم ٩٦
السدّي ١٤٧
السرخسي ٢٢٢، ٣٤٨
سعد بن أبي وقاص ١٧١، ٢١٨
أبو السعود ٩٠
سعيد الأفغاني ٢٢
أبو سعيد الخدري ٢٢٠، ٢٢٢
سعيد بن المسيب ١٧١، ٢١٦
أبو سفيان ١٦٣
السكاكي ٣٣٦
أم سلمة ٢١٣
ابن السيد البطليوسي ٩٦
ابن سينا ١٢٤، ٢٦٨، ٢٦٩
السيوطي ٣٧٠

- ش -

ابن شاس ٢٠٢
الشاطبي، أبو إسحاق ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٥٥، ٦٠، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٩٢، ١٠٢، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣، ١٩٦، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٩٧، ٣٠٠، ٣٠٦، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٧، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٣٩، ٤٤٠
الشافعي ٢٣، ٦٥، ١٠١، ١٦٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٧، ٣٣١، ٣٤٠، ٣٧١، ٣٧٤
شريح ٣٧٩
الشعبي ٢٠٤، ٢٢٠
شلبي، مصطفى ٣١١، ٣١٧
ابن شهاب ١٣٩، ٢٦٤
الشوكاني ١٢٠، ١٢٥، ٢٨٣

- ص -

صالح الشريف ٨١
الصنعاني ٣٤٤

- ط -

طاش كبري زاده ١٢٠
طاووس ١٤١، ١٩٤
الطبري ٩٠، ٢٢٠
الطوفي، نجم الدين ٣١، ٥٠، ٥٨، ١٠٦، ١١٢، ٢٨٣
الطيبي ٩٠

– ع –

٢٢٣، ٣٤٦، ٣٧٦
ابن عاشور، أحمد ٨٠، ٨٢
ابن عاشور، محمد ٨٠
ابن عاشور، محمد الفاضل ٨٠، ٨٢، ٩٤، ٩٥
عامر بن الحارث النمري (جران العود) ٢٠٨
عائشة ١٤٤، ١٦٣، ٢٢٢،
عبادة بن الصامت ٢٢٢
ابن عباس ٨٣، ١٤٧، ١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١٢، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٦٥، ٣٥٠، ٣٨٠
عبد الله بن زمعة ٢٠٧
عبد الله بن عمر بن الخطاب ١٨٠، ١٨٢، ٢٠٣، ٢١١، ٢١٢، ٢٢١، ٢٧١، ٣٧٦
عبد الله بن عمرو بن العاص ١٧٣
ابن عبد الحكم ٢١٩
عبد الحميد بن باديس ٩٧
عبد الرحمن بن عوف ٢٠١، ٢١١
عبد العزيز البخاري ١١٥، ١١٦
عبد الوهاب القاضي ١٩٤، ٣٨٦
عثمان بن عفان ٨٢
ابن العربي، أبو بكر ١٦٥، ١٦٩، ١٨٠، ١٨١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٧، ٣٢١
ابن عرفة ٩٠، ٢١٩
عز الدين بن عبد السلام ٣٠، ٣١، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٩٢، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٣، ٣٥٨، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٤٠
العزيزي ٩٦
ابن عسكر ٧٨
عطاء بن أبي رباح ١٤١، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢٠
ابن عطية ٩٠، ١٥١، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٦٥
عكرمة ١٩٢
علال الفاسي ١١٧، ١١٨، ١١٩، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٦، ٣٧٣
علي بن أبي طالب ١٦٩، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣
علي عبد الرزاق ٩٤
عمر بن أحمد (ابن الشيخ) ٨١، ٨٦
عمر بن الخطاب ١٥٥، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٤، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٢، ٢٢٣، ٣٢١، ٣٧٦
عمر بن عبد العزيز ١٩٢
عمران بن الحصين ٢٠٦

– غ –

الغزالي، أبو حامد ٢١، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٩، ٢١١، ٢٨٣، ٣٠٢، ٣٢١، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٨٠، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠
الغزالي، محمد ٢١، ٩٧، ٩٨

– ف –

فاطمة بنت قيس ١٥٩، ١٦٠
الفيروزآبادي ٣٥٤
الفيومي ٣٩١

– ق –

ابن القاسم ٦٦، ٦٧، ٦٨ ، ٢١٩، ٣٥٦
قتادة ٢١٥، ٢١٦
القرافي، أحمد بن ادريس ٣٠، ٣١، ٤٩، ٥٠، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٨٦، ٩٢، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١١٢، ٢٨٥، ٣٤٨، ٣٥٨، ٣٧٢، ٣٨٥، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١، ٢٢٢
القرضاوي، يوسف ٢٩٦
القرطبي ٩٠، ١٥٢، ٢١٦، ٣٨٦
القزويني ٩٠
أبو قلابة ٢١٦
ابن القيم الجوزية ٣١، ٥٥، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ٣١٩، ٣٤١، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤١٩، ٤٢٣

– ك –

الكعبي ٤١
كلود بيرنار ٣٠

– ل –

لالاند ٢٦
الليث بن سعيد ١٩١
ابن أبي ليلى ١٦٩، ٢١٥

– م –

المازري، أبو عبد الله ٣٨٧
مالك بن أنس ٥٨، ١٣٩، ١٤٤، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٨٠، ١٨١، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣، ٣٦١، ٣٧٩، ٣٨٠
الماوردي ٤٠٠
المتنبي ٩٦
مجاهد ١٤١
محمد بيرم ٨٥
محمد الخضري ٧١
محمد بن الخوجة ٨٢، ٨٦
محمد رشيد رضا ٥٩
محمد بن سلامة ٨٦
محمد السنوسي ٧٦
محمد الشاذلي بن صالح ٨٢
محمد الطاهر جعفر ٨٢
محمد الطيب ٨٢
محمد عبده ٢١، ٧٠، ٧٧، ٨٦، ٩٤، ٩٧
محمد العربي الدرعي ٨٢
محمد العزيز بوعثور ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٥
محمد الكافي العثماني ٨٢
محمد النخلي ٨١
محمد النيفر ٨٣، ٨٤
محمود بن الخوجة ٨١، ٨٤
محمود قبادو ٨٤، ٨٦
مراد وهبة ٢٧
المرزوقي ٩٥
ابن مسعود ١٥٨، ١٦٩، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٠

مسلم ٢٠٣
مصطفى الزرقا ٢٧
مصطفى زيد ٢١، ٢٢
معاذ بن جبل ١٩٤
معاوية ١٦٠، ٢٢١
معمر ٣٦٢
المغيرة بن شعبة ١٩٢
المقري ٣٨١

— ن —

النابغة الذبياني ٩٥
نافع ١٨٠
النجار، عبد المجيد ٤٢٥
النخعي، ابراهيم ١٩٨، ٢١٦، ٢٢٠
النسائي ٢٠٣
النشار، علي سامي ٣٠٩

— هـ —

أبو هريرة ١٤٢، ٢٦٤
ابن الهمام، كمال الدين ٤٢٤
هند بنت عتبة ١٦٣

— و —

ولي الله الدهلوي ١٧٣
ولي الله عبد الرحيم ١٠٠
وهبة الزحيلي ٢٧

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً – سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر.
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام (١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، (١٤١٠هـ/١٩٩١م).
- تراثنا الفكري في ميزان الشرع و العقل ، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ/١٩٩١م).
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعةالثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات/بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

ثانيًا – سلسلة إسلامية الثقافة

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

ثالثًا – سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثالثة، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الخامسة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- حول تشكيل العقل المسلم، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الخامسة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- مشكلتان وقراءة فيهما للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، للأستاذ راشد الغنوشي، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

رابعًا – سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبدالحميد أبو سليمان، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، (١٤١١هـ/١٩٩٠م).
- الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- مجلد الأعمال الكاملة (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، (١٤٢١هـ/١٩٩١م).
- في المنهج الإسلامي: البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات، للدكتور محمد عمارة، (١٤١١هـ/١٩٩١م).
- خلافة الانسان بين الوحي والعقل، للدكتور عبد المجيد النجار، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، للدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل للأستاذ نصر محمد عارف، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

خامسًا – سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، : دراسة نفسية إسلامية للدكتور مالك بدري، الطبعة الثالثة، (منقحة) (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- روح الحضارة الإسلامية، للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، للدكتور عبد المجيد النجار، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

سادسًا - سلسلة المحاضرات

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

سابعًا - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- الأسس الإسلامية للعلم، للدكتور محمد معين صديقي، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

ثامنًا - سلسلة الرسائل الجامعية

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني، (١٤١٢١هـ/١٩٩٠م)، الطبعة الرابعة (منقحة)، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، (١٤١٢هـ/١٩٩١م).
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الثالثة، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- القرآن والنظر العقلي، للدكتورة فاطمة إسماعيل، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور عبد الرحمن زيد الزنيدي، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، للدكتور راجح الكردي، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، للدكتور سليمان الخطيب، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- الأمثال في القرآن الكريم، للدكتور محمد جابر الفياض، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- الأمثال في الحديث الشريف، للدكتور محمد جابر الفياض، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).
- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، للأستاذ إبراهيم العقيلي، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

تاسعًا – سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات

– الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

– الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

– الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

– قائمة مختارة: حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

– معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور نزيه حماد، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

– دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن، للدكتور عبد الرحمن صالح عبد الله، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

– دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، للدكتور عبد ارحمن النقيب، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

– الدليل التصنيفي: لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله، إشراف الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

عاشرًا – سلسلة تيسير التراث

– كتاب العلم، للإمام النّسائي، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

حادي عشر – سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير

– هكذا ظهر جيل صلاح الدين .. وهكذا عادت القدس، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

– تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري للدكتور عبد المجيد النجار الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، (١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م)

ثاني عشر – سلسلة المفاهيم والمصطلحات

– الحضارة – الثقافة – المدنية "دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم" للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص. ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون: 1-465-0818 (966) فاكس: 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص. ب. 9489 – عمان
تليفون: 639-992 (962-6) فاكس: 611-420 (962-6)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص. ب. 135788 بيروت.
تليفون: 807-779 (961-1) 860-184 (961-1) فاكس: 478-1491 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، ٤ زنقة المامونية الرباط
تليفون: 723-276 (212-7) فاكس: 200-055 (212-7)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك – القاهرة
تليفون: 340-9520 (20-2) فاكس: 340-9520 (20-2)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
تليفون: 663-901 (971-4) فاكس: 690-084 (971-4)

شمال أمريكا: – أمانة للنشر
amana publications
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888

– السعداوي للنشر
SA'DAWI PUBLICATIONS
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 329-6333. Fax:(703) 329-8052

– خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMIC BOOK SERVUICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 . Fax (317) 839-2511

بريطانيا: – المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da'wah Center, Ruby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

– خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
223 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

فرنسا : – مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا : – سيكومبكس
SECOMPEX Bd. Mourice Lemonnier, 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا : – رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel : (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

Bibliotheca Alexandrina

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

هو خطوة متقدمة على طريق الفكر المقاصدي، تجاوز فيها الإمام ابن عاشور أهم ما أُخذ على من سبقه من تطويل وخلط وإغفال، مقتفيا آثارهم دون تقليد لهم، ومتميزا عليهم بتقديم منهج للكشف عن مقاصد الشريعة، جعله يضيف إلى ما ذكره السابقون مقصدين هامين؛ هما مقصدا "المساواة" و "الحرية". وتلك خطوة اجتهاديّة هامة تتطلب المتابعة والتطوير.

كما حاول الكتاب القيام بتطبيقات ناجحة موفقة لمقاصد الشريعة في مجالات المعاملات والسلوكيات، فمهّد بذلك كله لجعل "المقاصد" علمًا قائمًا بذاته بعد أن كان فرعًا من علم أصول الفقه.

ويعد الكتاب - بالإضافة إلى غيره من كتب المقاصد - إسهامًا في تطوير مداخل إسلامية للعلوم الاجتماعية، تعتمد على بيان المقاصد الشرعية الخاصة بكل علم، وربطها بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وذلك في إطار مشروع "إسلامية المعرفة" الذي يتبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ويدعو الباحثين إلى اللحاق بقافلته.